[illegible]

Johann Peter Dörings

philosophische Neben-Stunden,

von dem Satze
des zureichenden Grundes,
von der göttlichen
Absicht bei Erschaffung der Welt,
und von der
Freyheit des Menschen.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Hertzfeld,
bei Georg Christoph Mohren,
1753.

Prediger Salomon. 8, 17.

Ein Mensch kann das Werk nicht finden, das unter der Sonnen geschiehet; und je mehr der Mensch arbeitet zu suchen, je weniger er findet; wenn er gleich spricht: ich bin weise und weiß es, so kann ers doch nicht finden.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Dem

Durchlauchtigsten Fürsten

und Herrn,

HERRN

Wilhelm VIII.

Landgrafen zu Hessen, Fürsten zu Hertzfeld, Grafen zu Catzenellnbogen, Diez, Ziegenhain, Nidda, Schaumburg und Hanau ꝛc.

Meinem Gnädigsten Fürsten und Herrn.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Durchlauchtigster Fürst,
Gnädigster Fürst und Herr.

Eu. Hochfürstl. Durchlaucht werden nicht ungnädig vermerken, daß Höchst-Denenselben diese wenige blätter zu widmen, und Dero Durchlauchtigsten Namen vorzusetzen mich erkühne.

Es ist mehr als eine ursache, welche mein unternehmen wo nicht völlig rechtfertigen, doch, wie ich das unterthänigste zutrauen hege, wenigstens unstrafbar machen wird.

Eu. Durchlaucht werden die Gnade haben solche mit wenigen worten zu vernehmen.

Der inhalt dieser schrifft, als welche den gebrauch einer wahren vernunft zum grund hat, wird Höchst-Denenselben angenehm seyn; dann Vernunft und Weisheit sind es, welche Eu. Hochfürstl. Durchlaucht auch unter den Fürsten vorzüglich

Fürstlich machen. Und alle getreue Hessen rechnen es für eine von GOtt geschenkte und ihre höchste glückselig-keit, daß ihre Fürsten fürstliche ge-danken haben, indem sie die verknü-pfung und die gründe der dinge so wol in der religion als dem gemeinen wesen so erleuchtet beobachten. Das ist eine gnade, durch welche wahre gottesfurcht und wahre glückselig-keit der unterthanen befördert wird.

Der steller dieser schrifft hat auch die gnade, daß seine gelehrtheit und wissenschafft von Eu. Hochfürstl. Durchlaucht belohnung und bei-fall erhalten hat.

End-

Endlich habe ich selbst nunmehr die gnade als ein fremdling den schutz des Durchlauchtigsten Wilhelms von Hessen als meines gnädigsten Landes-Herrn zu genießen; und da dieses die erste arbeit ist, welche ich in der angenommenen buchdruckerei zu Hersfeld verlege, habe solche auch als das erstere opfer zu den füssen Ihrer Durchlaucht in demut niederlegen wollen, um damit unterthänigst zu bezeugen, daß ich selbst mich ernstlich bestreben werde, den gnädigen schutz unsers

durch-

durchlauchtigsten Landgrafens als ein getreuer unterthan zu bewahren.

Der HERR aller Herren lasse Eu. Hochfürstliche Durchlaucht als die Freude Hessenlandes noch viele jahre in Christ-Fürstlichen wohlergehen erleben, daß Höchst-Dieselben das höchste ziel eines nur möglichen menschlichen alters erreichen, dereinst aber statt der Fürstenkrone in der zeit die krone der kinder GOttes in der ewigkeit tragen mögen. Solches wünschet aus unterthänigst

thänigst treuem herzen und empfieh-
let sich zu höchsten Gnaden

Durchlauchtigster Fürst
Gnädigster Fürst und Herr

Eur. Hochfl. Durchlaucht

unterthänigster knecht
George Christoph Mohr,
buchdrucker in Herßfeld.

Vorrede.

Weil, ohne zureichenden Grund, von dem zureichenden Grunde handeln, nur Thorheit seyn würde; nachdem doch in kurzen Jahren von dem zureichenden Grunde so viele und widrige Schriften zum Vorschein kommen sind, daß sie

unmöglich alle einen zureichenden Grund haben können, so wird der sonst geneigte Leser, gleich im Anfange, mit Grund nach dem Grunde fragen, warum von dem zureichenden Grunde habe schreiben, und zu wissen verlangen, welche die Absicht sey, so durch diese Schrift habe erreichen wollen? Ich will beides, so wol die Absicht, die ich dabei habe, als die Gründe, so mich hiezu bewogen haben, offenherzig anzeigen. Meine Absicht dabei ist, daß einige Wahrheiten, woraus

aus, als aus nöthigen Gründen, andre uns unentbehrliche Wahrheiten müssen erkannt und hergeleitet werden, noch ferner mögen untersuchet, durch solche Untersuchung erfunden, und endlich unter uns vest gestellet werden. Diese Absicht ist nicht zu tadeln: dann man wird dadurch, wann man sie nemlich erreichen sollte, der Wahrheit näher kommen, die uns von der unvernünftigen Sklaverey, worin uns Unwissenheit, Unwahrheit, Lügen, Aberglaube, Unglaube und mancher-

lei falsche Meynungen zu erhalten suchen, frey machen kann.

Aber man wird mit gutem Grunde ferner nach den Gründen fragen, die mir die Hoffnung machen, daß diese meine Schrift ein dienliches Mittel seyn werde, solche Absicht zu erreichen. Ich will dieselbige ebenfals anweisen: ich habe im Anfange dieser Vorrede schier mit einerlei Worten von Gründen geredet, die doch gantz verschiedene Bedeutungen haben müssen; woraus man mit Grund wird schlüssen

sen können, daß verschiedene Arten der Gründe seyn müssen, die man wohl von einander unterscheiden muß, ehe man den Satz des zureichenden Grundes zur Grundwahrheit machen könne, worauf man andere Wahrheiten bauen will. Dieser Unterscheid der Gründe ist bishero von denen, die vom zureichenden Grunde geschrieben haben, nicht genug in Acht genommen worden; Und eben diese Unachtsamkeit ist der Grund, der da machet, daß die Weisen über den Satz

des zureichenden Grundes sich bis hiehin noch unter einander zanken. Man hat Ursache sich hierüber zu betrüben, weil der Satz des zureichenden Grundes, nach aller Geständniß, eine Grund-Wahrheit seyn soll, ohne welche man doch viele wichtige Wahrheiten weder erkennen, noch beweisen kann. Da nun diesem Unheyl abzuhelfen, kein dienlicher Mittel seyn kann, als daß man sich vergleiche, von welcher Art der Gründe man reden wolle, wann man von dem zurei-

chenden Grunde handelt, so habe anweisen wollen, daß, gleichwie verschiedene Arten der Ursachen sind, also auch verschiedene Arten von Gründen seyn müssen; weil die Ursachen eben dadurch, daß sie die Gründe von der Wirklichkeit anderer Dinge in sich enthalten, Ursachen sind. Dieses kann villeicht Gelegenheit geben, daß man sich besser verstehen, und also diesen Grund-Satz völlig bestimmen könne. Dieses ist der erste Grund, der mich zum schreiben bewogen hat.

Ehe ich aber den andern Grund anzeigen, und mich näher erklären kann, so muß ich die Gelegenheit, die mich zu schreiben veranlasset hat, kürzlich anweisen: Ein gelehrter Gönner, der gewiß gründlich denket, und alles auf das genaueste durchzudenken bemühet ist, schickte mir von Marburg, nebst einem Brief mit vielen gelehrten und gründlichen Anmerkungen, die philosophische Neben-Stunden des Hrn. Hofrath Daries, worin diser große Weltweise seine besondre Meynungen

nungen von dem Satze des zureichenden Grundes, von der letzten Absicht GOttes bei Erschaffung der Dinge, von der Freyheit GOttes und der Menschen und andern damit verknüpften Materien zu behaupten suchet. Ich habe mich recht erfreuet, da ich gesehen, daß man so wichtige Sachen gründlicher zu untersuchen angefangen habe.

Weil aber bei Durchlesung dieser Nebenstunden befunden, daß die darin vorgestellte Gründe noch lange nicht zureichen

wollen,

wollen, so habe in meinen Neben-stunden, die mir meine Bedienung und sieches Leben vergönnet, meine Gegen-Gründe, zur Vertheidigung der alten wichtigen Lehren, aufs Papier zu bringen angefangen. Ich muß gestehen, daß ich das Papier wol zehnmal weggeworfen, aber auch wol zehnmal wieder für die Hand habe nehmen müssen. Das lezte habe ich nicht ohne Grund gethan; dann ich dachte: ich stelle ja wichtige Gründe in solchen Beweisen, denen es weder an der

Rich-

Richtigkeit der Förder-Sätzen, noch an der Art und Weise zu schließen fehlet, mit so kurzen und deutlichen Worten, als mir möglich gewesen ist, öffentlich vor. Entweder werden diese Gründe richtig, oder aber unrichtig befunden werden? Sollte das erste seyn, so werde meine Absicht erreichen. Sollte aber das letzte geschehen, so werden doch meine vermeynte Gründe erst müssen entkräfftet werden, ehe man die gegenseitige Meynungen in die Zahl derer gewis-

sen

sen und ausgemachten Wahrheiten wird aufnehmen können. Entweder, dachte ich ferner, wird Herr Daries selber die Unrichtigkeit meiner Gedancken öffentlich anweisen wollen, oder aber wird er diese meine Schrift keiner Antwort würdigen? In dem ersten Fall wird er sich näher erklären, seine Gründe bevestigen, und wider die Einwürfe retten müssen; wodurch die Wahrheit entdeckt, und meine Absicht gewißlich wird erreichet werden. In dem letzten Fall

wird

wird man zwar diesen Vortheil nicht haben, doch wird dieses mein Schreiben andern Anlaß geben, diesen wichtigen Sachen weiter nachzudencken, und dieselbige genauer zu untersuchen; wodurch ebenfalls die Wahrheit befördert, und meine Absicht zum Theil wird erreichet werden. Diese Gründe habe ich für zureichend gehalten, und habe also meine Willkührlichkeit nicht ohne zureichenden Grund angewendet.

Der GOtt der Wahrheit wolle durch seinen Geist uns in

alle Wahrheit führen, so werden wir durch Erkänntniß der Wahrheit glückselig seyn, GOtt im Geist und in der Wahrheit verherrlicheu, und also zur Erlangung der Haupt-Absicht GOttes, die Er bei Erschaffung aller Dinge gehabt hat, dienliche Mittel und Werk-Zeuge in Zeit und Ewigkeit seyn.

Johann Peter Döring,

Metropolitan zu Borken
in Hessen.

Das

Das erste Capitel.

Von dem Satze des zureichenden Grundes.

1. §.

Da dasjenige, so da machet, daß etwas so und nicht anders sey, der Grund davon genannt wird; wie der grundgelehrte Herr Daries §. 21. Præcogn. Log. und §. 96. Philos. primæ lehret, so folget, daß der Grund als Grund von dem, so darin gegründet ist, entweder in der That (realiter), oder zum wenigsten in den Gedanken (ratione) müsse unterschieden seyn. Diese Folge beweiset Herr Daries, aus dem Begriffe des Grundes und des Gegründeten, sehr gründlich in der Abhandlung vom zureichenden Grunde §. 17. auf folgende Weise: "Der Grund soll nach aller Ge-

Was ein Grund sey?

Aus dessen Begriffe wird bewiesen, daß er von seinem Gegründeten unterschieden sey.

" Geständniß dasjenige seyn, woraus man
" verstehen kann, warum etwas vielmehr
" so und nicht anders ist. Da nun die Fra-
" ge: *Was ist?* einen andern Gedanken
" bey sich führet, als die Frage: *Warum ist*
" *es so und nicht anders?* so muß auch
" bei dem Grund ein andrer Begriff seyn,
" als bei dem, was darin gegründet, das
" ist, der zureichende Grund muß von dem,
" was darin gegründet ist, unterschieden
" seyn." Da nun alles, so von einander unterschieden ist, entweder in der That, oder nur in den Gedanken, das ist, nach unserm Begriff unterschieden ist; so muß der Grund, wann er als Grund von seinem Gegründeten unterschieden ist, entweder in der That, oder zum wenigsten in den Gedanken von ihm unterschieden seyn. Hiernach muß auch das Wort machen, so in der Erklärung des Grundes vorkommt, verstanden werden. Dann es macht etwas entweder als eine wirkende Ursache, daß etwas so und nicht anders ist, und dann ist der Grund von dem Gegründeten in der That unterschieden; oder es machet nur nach unserm Begriff, daß etwas so und nicht anders ist, und dann ist das Gegründete von seinem Grunde nur in den Gedanken unterschieden. So machen alle Theile zusammen genommen das Ganze, und sind doch nicht in der That, sondern nur nach unserm Begriff vom Ganzen unterschieden.

2. §.

2. §.

Aus eben diesem Grunde folget, daß der Grund zum wenigsten in den Gedanken eher sey, als das, so darin gegründet ist. Herr Daries hat es am angeführten Orte also bewiesen: "Wann A "dann erst zu setzen, nachdem B gesetzet "worden, so ist B zum wenigsten in den "Gedanken eher zu setzen, als A. Da nun "das, was in einer Sache gegründet, als-"denn erst zu setzen, nachdem der Grund "gesetzet worden, woferne man nicht be-"haupten will, daß das, warum A so und "nicht anders, alsdenn erst zu setzen, nach-"dem A schon gesetzet worden; so folget, "daß der Grund zum wenigsten in den "Gedanken eher müsse gesetzet werden, als "das, was darin gegründet ist". Alles, was eher ist, als ein anders, das ist entweder in der That, das ist, der Zeit nach eher, als das andre, oder nur nach unserm Begriff; welches letztere das geringste eherseyn ist. Nun aber muß der Grund, woraus man das Gegründete erkennen kann, eher seyn, als das Gegründete. Folglich muß der Grund, wo nicht der Zeit nach, zum wenigsten nach unserm Begriff eher seyn, als das, so in ihm gegründet ist. Der Grund ist auch eher als das Gegründete.

3. §.

Entweder machet etwas für sich alleine, daß eine Sache so und nicht anders sey, oder nur mit Beihülfe anderer Dinge. Im letzten Eintheilung des Grundes in den zu-

reichenden und noch nicht zureichenden Grund.

letzten Fall ist es zwar ein Grund, aber für sich alleine noch kein zureichender Grund. Im ersten Fall aber ist und wird es genennet ein zureichender Grund. Also ist ein noch nicht zureichender Grund, der zwar etwas mit beiträgt, doch aber nicht für sich allein, sondern nur mit andern Mitgründen machet, daß etwas so und nicht anders ist. Er ist also nur ein Theil des zureichenden Grundes, das ist, er macht mit seinen Mitgründen, wann sie dabei sind, erst den zureichenden Grund aus.

4. §.

Fernere Eintheilung des zureichenden Grundes.

Wann man dieser Sache weiter nachdenket, so wird man leicht gewahr, daß dasjenige, so wir Grund nennen, auf verschiedene Art und Weise mache, daß etwas so und nicht anders sey. Dann entweder macht es 1.) daß eine Sache an und für sich selber so und nicht anders sey, oder 2.) daß unsere Erkänntniß von einer Sache / so und nicht anders ist, oder es machet 3.) daß unsere Entschließung etwas zu thun oder zu lassen so und nicht anders beschaffen sey. In dem ersten Fall wird es, weil dadurch die Sache an und für sich selber bestimmet wird, ein Grund der Sache genannt.

Was ein Grund der Sachen sey?

5. §.

Grund der Erkänntniß.

Dasjenige, so da macht, daß unsere Erkänntniß so und nicht anders ist, machet ent-

entweder, daß dieselbige an und für sich selber so und nicht anders sey, oder es macht, daß die Erkänntniß wahr ist, das ist, daß sie die Sache so, wie sie in der That ist, und nicht anders vorstelle. Im ersten Fall ist es ein Grund der Sache: weil die Erkänntniß nicht als Erkänntniß, sondern insgemein als eine Sache bestimmet wird: Im zweyten Fall aber bestimmet es die Erkänntniß als Erkänntniß, und machet daß sie die Sache so, wie sie ist, vorstellet; kann also ein **Grund der Erkänntniß** genannt werden, und gehöret zum Verstande.

Hieraus erhellet, daß die erste Grundwahrheiten, so allen Menschen von Natur bekannt sind, und alle andere, so daraus sind richtig hergeleitet und geschlossen worden, uns Gründe der Erkänntniß seyn können. Wo jemand, zu Behauptung seiner Meynung, solche Wahrheiten nicht beibringen kann, von dem sagt man mit Grunde, daß er ohne Grund etwas daher sage.

6. §.

Dasjenige, das da machet, daß unser Wille sich wozu entschliesset, wird ein **Beweg-Grund** genannt: weil es uns etwas zu thun oder zu lassen beweget, und gehöret zum Willen. Dasjenige aber, so da macht, daß unsere Entschliessung, oder die Handlung, so daraus folget, gut sey, kann ein **sittlicher Grund** genannt werden. Beweg-Grund. Sittlicher Grund.

7. §.

Beweis, daß verschiedene Arten der Gründe sind,

Daß der Grund insgemein, nicht ohne Grund also eingetheilet werde, erhellet daraus, daß etwas ein Grund der Erkänntniß, und doch kein Grund der Sache; etwas ein Beweg-Grund, und doch kein Grund der Sache, noch ein sittlicher Grund seyn kann. Das erste beweiset Herr Daries vom zureichenden Grunde §. 22. also: "Bald ist die Wirkung der Grund von der Erkänntniß der "Ursache; bald ist das Unmögliche der "Grund von der Erkänntniß des Möglichen; bald ist die Empfindung ein Grund "von der Erkänntniß dessen, was geschiehet, oder was da ist. Da nun aber unmöglich, daß die Wirkung der Grund von "der Ursache, das Unmögliche der Grund "von dem Möglichen, und die Empfindung "der Grund von dem, was geschiehet oder "da ist, so ist klar, daß der Grund der Erkänntniß nicht allezeit der Grund der "Sache sey." Das andre ist auch offenbar: dann ein Schein-Gut, das nicht ist, oder zum wenigsten nicht gut ist, kann ein Beweg-Grund unseres Willens seyn, wann wir es nur als gut uns vorstellen; Nun aber ist unmöglich, daß dasjenige, so nicht ist, sollte ein Grund der Sache oder ein sittlicher Grund seyn; also ist der Bewegungsgrund auch etwas anders, als der Grund der Sache. Die eingetheilte Gründe kommen

men zwar darin überein, daß sie machen, daß etwas so und nicht anders ist, doch ist ihre Art und Weise, wie sie etwas bestimmen, gantz verschieden, und sind also verschiedene Arten der Gründe, die man wohl unterscheiden muß, wann man nicht selber irren, oder andere in Irrtum verleiten will.

8. §.

Die verschiedene Arten der Ursachen können uns die verschiedene Arten der Gründe zu erkennen geben. Die Ursachen insgemein werden gemeinlich in wirkende Ursachen (causas efficientes physicas), welche durch eigene Krafft (physice) ihre Wirkungen hervorbringen, und in sittliche Ursachen (morales) eingetheilet; welche letztere nicht durch selbst eigene Krafft, sondern nur dadurch, daß sie die wirkende Ursachen zum wirken antreiben, die Wirkungen hervorbringen. Die wirkende Ursachen sind wiederum zweyerley, entweder Haupt-Ursachen / oder nur instrumental-Ursachen / die, als Werk-Zeuge, den Haupt-Ursachen dienen. In diesen Ursachen, weil sie durch eigene Krafft wirken, ist der Grund der Sache von ihren Wirkungen; und weil beide offt zusammen wirken, und also eine vollkommene Ursache zusammen ausmachen, so ist zwar in jeder Ursache ins besondere ein Grund, aber der zureichende Grund von der Wirklichkeit de- wird ferner bewiesen.

rer Wirkungen ist in allen beiden zusammen genommen, enthalten. Die sittliche Ursachen, weil sie nur die wirkende Ursachen antreiben, solches aber nur durch Vorstellungen geschehen kann, können nur bei solchen wirkenden Ursachen Platz haben, die mit Verstand und Willen begabet sind. Daher sind sie wiederum zweyerley: dann entweder wird etwas als wahr vorgestellet, und dann, wann es als eine gewisse Wahrheit erkannt wird, verursachet es, daß der Verstand daraus andere Wahrheiten, die damit verknüpfet sind, erkenne, und stecket also darin der Grund der Erkänntniß; oder es wird etwas als gut vorgestellet, und dann wird unser Wille bewogen, das Gute zu wollen; woraus offenbar ist, daß hierin der Bewegungs-Grund liegen müsse. Jetzt zur Sache: Wann verschiedene Arten der Ursachen sind, so sind auch verschiedene Arten von Gründen: dann die Ursachen sind eben dadurch von einander unterschieden, daß sie verschiedene Gründe in sich enthalten; wie aus der Erklärung, die man von der Ursache gibt, erhellen kann. Nun aber sind nach dem Geständniß aller Weltweisen, die Ursachen von verschiedener Art; also sind auch verschiedene Arten der Gründe, die man von einander unterscheiden muß. Dann etliche bestimmen die Sache selber, etliche nur unsere Erkänntniß; die erstere werden metaphysische, die andere analytische

sche Gründe genannt. Hieraus erhellet, daß man daraus, daß keine analytische Gründe da sind, nicht schliessen könne, daß auch keine metaphysische Gründe sollten vorhanden seyn; wie Herr Daries §. 99. cor. Phil. pr. gründlich beweiset.

9. §.

Da die Sachen entweder wirklich, oder nur möglich sind, so folget, daß dasjenige, so ein Grund der Sache ist, entweder mache, daß die Sache nach ihrer Möglichkeit so und nicht anders sey, oder aber nach ihrer Wirklichkeit. Im ersten Fall ist es ein Grund der Möglichkeit, im andern aber ein Grund der Wirklichkeit der Sachen. Muß also der Grund der Sache in zwey Arten eingetheilet werden; wie Herr Daries in seiner Philos. prima, §. 100. lehret.

Grund der Sache wird eingetheilet.

10. §.

Hieraus ist offenbar, daß man auf die Frage: ob alles einen zureichenden Grund habe? nicht insgemein antworten könne, sondern daß man vorher die verschiedene Arten der Gründe wohl unterscheiden müsse. Wann vom Grunde der Erkänntniß die Rede ist, so ist gewiß, daß wir nicht von allen Dingen einen zureichenden Grund der Erkänntniß haben. Dann vieles erkennen wir gar nicht, und öffters irren wir. Nun aber können wir, wann wir irren, keinen zureichenden Grund der Erkänntniß

Wird angewiesen, wovon hier eigentlich solle gehandelt werden.

haben; wie Herr Daries §. 25. vom zureichenden Grunde, aus dem Grunde des Widerspruchs darthut; so ist gewiß, daß wir von allen Dingen keinen zureichenden Grund der Erkänntniß haben können. Hingegen, wann das, was wir erkennen, wahr ist, so muß auch ein zureichender Grund der Erkänntniß vorhanden seyn; wie Er daselbst §. 24. beweiset. Von dem Beweggrund wird es erst im 3. Capitel Gelegenheit zu reden geben, und da der sittliche Grund nicht hieher, sondern in die Moral gehöret, so bleibet allein die Frage: **Ob alles einen zureichenden Grund der Sache habe?** Die Untersuchung dieser Sache soll meine gegenwärtige Beschäfftigung seyn.

11. §.

Grund-Sätze des Herrn Daries.

Wer den zureichenden Grund der Sache in den **Grund der Möglichkeit** und in den **Grund der Wirklichkeit** der Sachen, als in zwey verschiedene Glieder, eintheilet, der muß auch annehmen, daß das Mögliche, in so weit es möglich ist, einen zureichenden Grund der Sache, nemlich seiner Möglichkeit habe: Dann sonst ist kein Grund der Möglichkeit möglich, und kann folglich ein solcher unmöglicher Grund kein Glied von der Eintheilung des Grundes seyn. Nun aber hat der Herr Daries den zureichenden Grund der Sache in zwey Glieder, nemlich in den Grund der Möglichkeit und in den Grund der Wirklichkeit, eingetheilet; wie

wie im 8. § ist angezeiget worden. Folglich muß er auch, wann er seinen Gründen folgen will, annehmen, daß das Mögliche einen Grund der Sache, nemlich seiner Möglichkeit habe. Daß auch die wirkliche Dinge, von deren Wesen die Wirklichkeit zu unterscheiden ist, einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit haben, beweiset er §. 34. seqq. vom zureichenden Grunde.

12. §.

Daraus wird bewiesen, daß der Satz des zureichenden Grundes allgemein sey.

Aus den angeführten Grundsätzen des Herrn Daries folget, daß, nach dessen Lehr, der Satz des zureichenden Grundes allgemein sey, daß nemlich alles einen zureichenden Grund der Sache habe. Dieses ist leicht zu beweisen: Dann das Mögliche und Wirkliche machet alles aus, was da ist, was weder wirklich noch blos möglich ist, das ist nichts, und gehöret also nicht zu dem allen, das da ist. Nun aber hat, nach der Lehre des Herrn Daries, so wol das blos Mögliche als das Wirkliche einen zureichenden Grund der Sache; wie im 10. §. gezeiget worden. Folglich hat alles, nach der Lehre des Herrn Daries, einen zureichenden Grund der Sache.

Herr Daries hat zwar die Wirklichkeit des unendlichen Wesens ausgenommen, doch muß er gestehen, daß dasselbige möglich sey; Dann er hat selber aus der Möglichkeit des unendlichen Wesens dessen Wirklichkeit *a priori* bewiesen §. 41. *sqq.* Theol. Natur.

13. §.

13. §.

Die Allgemeinheit dieses Satzes wird ferner bewiesen.

Dieser Satz, der aus den Lehrgründen des Herrn Daries gefolgert worden, kann auch also gründlich bewiesen werden: Alles, was kann gedacht werden, ist entweder möglich, oder unmöglich, das Mögliche ist wiederum entweder wirklich oder nur blos möglich, und das Wirkliche bestehet aus lauter eintzelnen Dingen, deren jedes in seinem Wesen nach seiner Art völlig bestimmet ist. Hier entstehet die Frage: Ob dann das Mögliche von dem Unmöglichen, das Wirkliche von dem, so nur blos möglich ist, und die einzelne Dinge unter und von einander in der That unterschieden sind, oder nicht? soll das letzte seyn, so wird nicht allein zwischen der wahren Welt und dem Schlaraffen-Lande kein Unterschied seyn, sondern alles wird ein rechtes Chaos seyn, worin man nicht allein nichts unterscheiden kann, sondern worin das Mögliche unmöglich, das Wirkliche nicht wirklich, ja ein Ding das andere ist. Man wird also nicht allein eine idealische, sondern eine solche Welt haben, worin lauter Chimeren, hirco-cervi und vulpanseres herumlauffen, welche Wunderthiere denen, die den Suarez, Vasquez, Arriaga, Mendoza und andre Jesuiten gelesen haben, nicht unbekant seyn können. Ist aber ein Unterschied da, so muß ja etwas in dem für sich Möglichen seyn, wodurch es möglich, und in dem Unmöglichen, wodurch

durch es unmöglich ist; wie beides H. Daries aus dem Grunde des Widerspruchs §. 13 phil. primæ beweiset. Aus diesem Grunde folget, daß man eben dasselbige von dem Wirklichen und allen einzelnen Dingen auch sagen müsse; Aber dann ist die Frage: Ob dann dasjenige, wodurch das Mögliche möglich, das Wirkliche wirklich, und ein jedes einzelne Ding dieses einzelne Ding ist, auch für sich allein mache, daß ein jedes von den erwehnten Dingen so und nicht anders sey, oder ob es für sich allein solches noch nicht mache? Wo nicht, wie kann dann das Mögliche dadurch möglich, das Wirkliche wirklich, und dieses Ding dadurch dieses einzelne Ding seyn? Machet aber dasjenige, so in dem Möglichen ist, dasselbige möglich, das in dem Wirklichen ist, wirklich, und das so in dem Einzelnen ist, daß es dieses und kein ander Ding sey, so ist ja dieses, nemlich das erste ein zureichender Grund des Möglichen, in so weit es möglich ist, das andere des Wirklichen, und das dritte ein Grund dieses einzelen Dinges; Und da diese drey Gründe machen, daß die Sachen an und für sich selber so und nichts anders sind, nemlich das Mögliche möglich, und so weiter, so sind es Gründe der Sachen. 1. 2. 3. §. Nun lasset uns fortfahren: Das Mögliche und Unmögliche, das Wirkliche und blos Mögliche und alle einzele Dinge sind alles, was ist, und gedacht werden kann. Nun aber

aber haben alle diese Dinge einen zureichenden Grund der Sache; Also hat alles, was ist und kann gedacht werden, einen zureichenden Grund der Sache.

Gleichwie man von dem Unmöglichen nur *abusive* sagen kann, daß es sey, oder daß etwas, wie Herr Daries redet, in dem Unmöglichen sey, wodurch es unmöglich ist; so ist es auch nur *abusive* zu nehmen, daß das Unmögliche einen Grund seiner Unmöglichkeit habe. Dann wie die Sache ist, so ist auch der Grund derselbigen: weil nach der Beschaffenheit der Dinge, wovon man etwas sagt, dasjenige, so davon gesagt wird, muß verstanden werden. Dieses habe ich nur anmerken wollen, damit es nicht Gelegenheit zum unnöthigen Streit geben möge.

14. §.

Einem besorglichen Einwurfe wird vorgebauet.

Wollte jemand sagen, es werde darzu, daß etwas ein Grund der Sache sey, erfordert, daß der Grund in der That von seinem Gegründeten unterschieden sey, und also in der That und der Zeit nach eher seyn könne, der würde ohne Grund etwas daher sagen. Dann dieses wird zum Grunde der Sache nicht erfordert; wie aus der Erklärung des Grundes offenbar ist. Es kann auch also bewiesen werden: Die Eigenschafften der Dinge haben ihren Grund der Sache in dem Wesen der Dinge: Dann die Eigenschafften (attributa) sind die Prädicate, so in dem Wesen der Dinge gegründet sind; wie Herr Daries im 33. §. vom zureichenden Grunde lehret. Nun

aber

aber sind solche Eigenschafften der Dinge von dem Wesen der Dinge in der That nicht unterschieden; Also kann ein Grund der Sache seyn, der doch in der That von dem, so in ihm gegründet ist, nicht unterschieden ist. Herr Daries will behaupten, daß diese Welt von Ewigkeit hätte können geschaffen werden, §. 123. Theol. nat. Wann das geschehen wäre, so würde doch die Welt ihren Grund der Sache in GOtt haben. Nun aber würde in solchem Fall der Grund der Zeit nach nicht eher gewesen seyn, als das Gegründete: Dann sonst würde die Welt nicht von Ewigkeit können geschaffen seyn. So ist gewiß, daß, nach den Gründen des Herrn Daries, der Grund der Sache nicht nothwendig, der Zeit nach eher seyn müsse, als das Gegründete. In der Sonnen, als der Quelle des Lichts und der Wärme, ist der Grund des Lichtes und der Wärme enthalten; Doch ist die Sonne der Zeit nach nicht ehender gewesen als das Licht: Dann sie hat im ersten Augenblick, da sie worden ist, vermuthlich auch geschienen.

15. §.

Wollte man sagen, dasjenige, so da machet, daß das Mögliche möglich sey, und so weiter, sey nur ein Grund der Erkänntniß, so dienet zur Antwort: Daß solches, wann wir es nur als Wahrheit erkennen, uns allerdings ein Grund der Erkänntniß seyn könne, *Eine Ausflucht wird benommen.*

ne,

ne, aber daß bei solcher Erkänntniß jederzeit ein Grund der Sache selber nothwendig müsse vorhanden seyn. Dieses kann leicht bewiesen werden: Dann wann wir einen Grund der Erkänntniß haben, so erkennen wir die Sache, wie sie in der That ist, und muß also die Sache auch an und für sich in der That so und nicht anders seyn, als wir sie erkennen; ist aber dieses, so muß ja in oder ausser der Sache etwas seyn, das da macht, daß die Sache an sich so und nicht anders sey, als wir uns dieselbige vorstellen. Nun aber ist dieses ein Grund der Sache: dann es machet, daß die Sache an sich selber so und nicht anders ist. Also muß jederzeit, wann wir seinen Grund der Erkänntniß haben, auch ein Grund der Sache selber vorhanden seyn. Können wir solchen Grund nicht zeigen, so ist unsere Erkänntniß schlecht gegründet.

16. §.

Der Grund, warum diese Sache genauer müsse untersuchet werde, wird angewiesen.

Doch weil die Lehre vom zureichenden Grunde sehr ist verwirret worden, so wollen wir der natürlichen Ordnung nach, alles entwickeln, und darnach jedes insbesondere genauer untersuchen. Alles, was ist, ist entweder unendlich und folglich schlechterdings nothwendig, oder aber endlich und zufällig. Das erste, dessen Möglichkeit Herr Daries §. 41. Theol. nat. sehr gründlich bewiesen, kann ohne Wirklichkeit nicht

nicht gedacht werden. §. 43. daselbst, und §. 165. Ont. Die endliche Dinge aber können und müssen entweder nach ihrer Möglichkeit, oder nach ihrer Wirklichkeit; die Wirklichkeiten derselbigen aber wiederum entweder an sich selber, oder aber nach ihren Wirkungen betrachtet werden. Daher entstehen verschiedene Fragen, die nach einander müssen beantwortet werden. Erstlich: **Ob das unendliche Wesen 1) einen Grund der Sache von seiner Möglichkeit, und dann 2) ob es einen solchen Grund seiner Wirklichkeit habe? Zweytens; ob die endliche Dinge einen zureichenden Grund der Sache 1. ihrer Möglichkeit / 2. ihrer Wirklichkeit und 3. in Ansehung ihrer Wirkungen haben?** jedes soll insbesondere untersuchet werden.

17. §.

Das unendliche Wesen hat den Grund der Möglichkeit in sich selber.

In dem unendlichen nothwendigen Wesen, welches unmöglich aus vielen, in der That verschiedenen Theilen, kann zusammen gesetzet seyn, müssen wir doch, nach unserm endlichen Begriff, vieles in den Gedanken (ratione) unterscheiden, welches doch in der That eins ist, nemlich das unendliche Wesen von seinen Eigenschafften, und die Möglichkeit desselbigen von dessen Wirklichkeit. Zu dem letzten zwingen uns die Zweifler und GOttes-Verleugner, wann sie fragen: Ob ein unendliches Wesen möglich sey, und wann es möglich ist, auch deswegen wirklich

seyn müsse? Beides hat Herr Daries wider diese Leute bewiesen; Aber es ist diese Frage: ob man mit Grund beweisen könne, daß das unendliche Wesen möglich sey, oder nicht? Wo nicht, so wird man schlecht wider die GOttes-Verläugner bestehen können. Kann man aber die Möglichkeit des unendlichen Wesens gründlich beweisen, so muß ja ein Grund der Möglichkeit desselbigen vorhanden seyn. Will man sagen, es sey nur ein Grund der Erkänntniß, so wird es eine nichtige Ausflucht seyn: Dann wann man einen Grund der Erkänntniß von der Möglichkeit des unendlichen Wesens hat, so muß dasselbige auch in der That möglich seyn; ist es aber in der That möglich, wie wir es uns vorstellen? so muß auch etwas seyn, das da machet, daß es vielmehr an sich möglich, als unmöglich sey; weil es nemlich nichts widersprechendes in sich enthält. Dieses aber ist, nach der Erklärung des Grundes, ein Grund der Sache; also ist ein Grund der Sache von der Möglichkeit des unendlichen Wesens vorhanden. Und weil dieser Grund, nemlich, das sich nicht widersprechende, in dem unendlichen Wesen selber enthalten ist, so hat das unendliche Wesen den Grund seiner Möglichkeit in sich selber. Ich frage weiter: ob man dann daraus, daß das unendliche Wesen möglich ist, mit Grund schlüßen könne, daß es auch wirklich sey,

oder

oder ob man solches daraus mit Grund noch nicht schlüßen könne? Das letzte wird man mit Grund nicht sagen können. Soll aber das erste seyn, so muß ja ein Grund vorhanden seyn, warum das unendliche Wesen, wañ es möglich ist, auch wirklich seyn müsse. Nun ist die Frage: ob dann dieser Grund, ohne daß wir daran gedenken, vorhanden sey, oder ob derselbige ohne unsere Gedanken und Erkänntniß in der That nicht vorhanden sey? Wo nicht, so kann unsere Erkänntniß davon nicht richtig seyn: Dann wir würden die Sache anders, als sie in der That, ohne unsere Erkänntniß ist, erkennen, oder uns vorstellen. Ist aber ein solcher Grund, ohne alle unsere Gedancken, in der That vorhanden, so muß es ja ein Grund der Sache, und zwar von der Wirklichkeit des unendlichen Wesens seyn. Welches aber ist der Grund der Wirklichkeit des unendlichen Wesens? Dieses wird man leicht erfahren, wann man untersuchet, warum das unendliche Wesen, wann es möglich ist, auch wirklich seyn müsse? Auf folgende Weise wird es offenbar werden: Das unendliche Wesen muß nach seinem ersten Begriff, alle wahre Vollkommenheiten haben. Nun aber ist die Wirklichkeit eines Dings eine wahre Vollkommenheit desselbigen, also gehöret die Wirklichkeit zu dem Wesen des des unendlichen Wesens, wann es möglich ist, und kann ohne dieselbige nicht begriffen wer-

auch den Grund seiner Wirklichkeit.

werden. Hieraus siehet man, daß der Grund von der Wirklichkeit des unendlichen Wesens in allen wahren Vollkommenheiten bestehe; Nun aber sind dieselbige in dem unendlichen Wesen, ob wir schon daran nicht gedenken; also ist der Grund der Wirklichkeit des unendlichen Wesens, ob wir schon daran nicht gedenken; und können also diese Vollkommenheiten, wann wir sie nicht erkennen, uns kein Grund der Erkänntniß seyn, sondern sie sind, wann wir auch nichts davon wüsten, ein Grund der Sache selber. Weiter: Alle wahre Vollkommenheiten sind der Grund von der Wirklichkeit des unendlichen Wesens. Nun aber sind solche Vollkommenheiten, die wir, nach unserm Begriff, von dem unendlichen Wesen zwar unterscheiden müssen, doch in der That und wirklich in dem unendlichen Wesen. Folglich ist der Grund der Wirklichkeit des unendlichen Wesens in dem unendlichen Wesen selber enthalten.

Unser Begriff muß sich nach den Sachen richten, die Sachen aber wollen sich nicht nach unsern Begriffen richten: Dann sonst würden wir nimmer irren können.

18. §.

Ein Einwurf wird beantwortet.

Um diese philosophische Wahrheit zu entkräfften, rufet man fremde Hülfsvölker, nemlich, einige Gottesgelehrten herbei, und sagt: "Die Gottesgelehrten haben diesen Satz: Die Wirklichkeit des

" selb-

"selbständigen Wesens hat keinen zu"reichenden Grund; in den Streitigkei"ten mit den Cartesianern, längst zuge"standen; indem sie nicht vertragen können, "daß diese den Satz: GOtt ist das selbstän"dige Wesen (ens â se,) also erklären "wollen, als wann GOtt in sich selbst den "Grund seiner Wirklichkeit habe; sondern "dawider vertheidiget, daß GOtt darum "das selbständige Wesen sey, weil seine "Wirklichkeit, als welche nothwendig ist, "keinen Grund habe. Doch aber ist auch "hierbei zu merken, daß die Rede von "dem Grunde der Sache, und nicht "von dem Grunde der Erkänntniß sey." Aber wann alles, wogegen einige Gottesgelehrten sich auflehnen, alsobald Unwahrheit seyn sollte, so müsten viele wichtige Wahrheiten, die doch vollständig bewiesen sind, ausgemustert werden. Dabei würde mancher großer Philosophus nicht viel gewinnen. Doch es bleibet die Frage: ob dann diese Gottesgelehrte, welche doch nicht namhaft gemacht worden, mit Grund, oder aber mit Ungrund wider die Cartesianer geeifert haben? Haben sie ohne Grund und also mit Unverstand geeifert, so muß man solchen blinden Eifer nicht achten. Will man aber sagen, sie hätten mit Grund geeifert, so muß man solchen Grund auch anweisen. Das Gegentheil ist vielmehr offenbar: dann wann die erwehnte Gottes-

gelehrten, wider diese Redensart der Cartesianer zu eifern, Grund gehabt hätten, so müste derselbige darin bestanden haben, daß sie mit Grund gefürchtet, man wolle dadurch GOtt auch eine äusserliche Ursache seiner Wirklichkeit aufdringen. Nun aber konnten sie solches mit Grund nicht fürchten: Dann die Cartesianer haben sich, wie allen bekant ist, genug erkläret, und gezeiget, daß aus ihrer Lehre solches mit Grund nicht könne gefolgert werden. Also haben diese Theologi ohne Grund einen unnöthigen Lermen gemacht. Die Cartesianer nenneten das einen Grund, so nach der angenommenen Erklärung des Grundes, ein Grund muste genannt werden; Die Gottesgelehrte aber konnten oder wollten dieses nicht erkennen. Beyde Parthenen lehreten hier von GOTT einerlei, aber sie brauchten verschiedene Worte, womit sie ihre Lehre vorstelleten, und also war es nur ein bloßer Wort-Streit, der nicht viel zu bedeuten hatte. Will man das nur einen Grund nennen, das von seinem Gegründeten in der That unterschieden ist, so wird zwar nichts gefährliches daraus folgen, doch wird man solches in der Erklärung, die man vom Grunde machet, dabei setzen müssen, auf daß ein jeder wisse, was ein Grund seyn solle. Sollte dieses geschehen, so wird ein Vernünftiger, der solche Erklärung annimmt, mehr sagen, daß

GOtt

GOtt den Grund seiner Wirklichkeit in sich selber habe. Ich möchte wünschen, daß die gelehrte Welt in diesem Stück, weil es doch eine Grund-Wahrheit seyn soll, einig wäre, und einerlei Sprache führete, so würde einer den andern verstehen können, und das unnöthige Zanken hierüber würde aufhören.

19. §.

Ehe man auf die Frage: **Ob die endliche Dinge einen zureichenden Grund ihrer Möglichkeit haben?** mit Grund antworten könne, muß man vorher wissen, worin derselbigen Möglichkeit eigentlich bestehe. Lasset uns dieses untersuchen: Endliche Dinge sind nach der gemeinen Art zu reden, möglich, wann sie wirklich seyn können; Hingegen sind sie unmöglich, wann sie nicht wirklich seyn können. Herr Daries §. 78. cor. 1. phil. pr. Was wird aber dazu erfordert, daß endliche Dinge wirklich seyn können? Ein jeder siehet, daß sie 1.) nichts widersprechendes in sich enthalten müssen: Dann was sich widerspricht, wird zugleich, wann es gesetzet wird, wieder weggenommen, und ist also, wann es wirklich seyn soll, doch zugleich nicht wirklich, und kann also nimmer wirklich seyn. Dieses aber ist allein noch nicht genug darzu, daß endliche Dinge wirklich seyn können: Dann, weil die Wirklichkeit zu ihrem Wesen nicht gehöret, so wird 2.)

Worin die Möglichkeit der endlichen Dingen bestehe.

noch eine Krafft erfodert, wodurch sie zur Wirklichkeit können gebracht werden. Nun aber kann diese Krafft in den endlichen Dingen, die nicht sind, nicht selber also seyn, daß sie sich selber dadurch zur Wirklichkeit sollten verhelfen können; so muß eine äusserliche Krafft möglich seyn, wodurch sie können wirklich gemacht werden. Solche Krafft muß entweder endlich, oder aber unendlich seyn: Dann was nicht endlich ist, oder seine Schranken hat, das ist unendlich, und kann also hier kein drittes Mittelding erdacht werden. Endliche Kräffte wollen hier nicht zureichen: Dann dieselbige haben immer wieder eine äusserliche Krafft darzu, daß sie wirklich seyn können, vonnöthen. Nun aber reichet man darmit, wozu noch immer etwas mehreres erfordert wird, noch nicht zu; Also siehet man, daß endliche Kräffte darzu, daß endliche Dinge wirklich seyn können, noch nicht zureichen wollen, sondern daß eine unendliche Krafft oder Allmacht möglich, und, weil dieselbige, wann sie nicht wirklich ist, auch nicht möglich seyn kann, in der That wirklich seyn müsse, welche die endlichen Dinge entweder unmittelbar durch sich selber, oder mittelbar durch Unter-Ursachen, die von ihr auch abhangen müssen, zur Wirklichkeit bringen könne. Hier haben wir die eigentliche Quelle von der Möglichkeit der endlichen Dingen gefunden. Der

Die Quelle von der Möglich-

Ver-

Verstand GOttes ist zwar von seiner All-macht in der That nicht unterschieden, doch muß ein Metaphisicus, wann er alles genau untersuchen will, die Eigenschafften GOttes in seinen Gedanken (ratione) von einander oft unterscheiden. Dann wann er gefraget wird: warum keine Creatur vor GOtt unsichtbar sey? so muß er auf den Verstand sehen, und also antworten: Weil GOtt alles erkennet. Fraget man aber, warum sind die endlichen Dinge möglich? so muß er auf diejenige Eigenschaft GOttes sehen, worin, nach unserm Begriff, die unendliche Krafft enthalten ist, wodurch endliche Dinge können wirklich seyn, das ist, wodurch sie möglich sind, nemlich auf die Allmacht GOttes, welche also die eigentliche Quelle von der Möglichkeit aller endlichen Dingen ist. Dann wann schon GOtt alles erkännte, doch aber dabei (ich setze hier einen Fall, der schlechterdings unmöglich ist, doch nur, damit diese Sache deutlich werden möge) nicht allmächtig wäre, so würden die endliche Dinge, die an sich selber zu ohnmächtig sind, als daß sie sich selber sollten hervorbringen können, nicht wirklich seyn, noch werden können, und also auch nicht möglich seyn.

keit der endlichen Dinge wird angewiesen.

Hieraus siehet man 1.) daß die von den Herren Jesuitern entlehnte Erklärung des Möglichen, daß nemlich möglich sey, was nichts widersprechendes in sich enthält; noch

nicht genugsam, und also nicht richtig sey, wann von der Möglichkeit der endlichen Dingen die Rede ist. Man merket hieraus 2.) daß man den ebenfals von den Jesuitern geborgten Satz: **Die Möglichkeit oder das Wesen der Dinge ist ewig;** in dem rechten Sinn, wann man nicht irren wolle, nehmen müsse. Dann viele haben es unrecht verstanden, und damit das Wesen der Dinge, welches doch das fürnehmste ist, der Allmacht GOttes entzogen, und nur die Wirklichkeiten der endlichen Dingen seinem freyen Willen überlassen. Es ist erbärmlich, wann man in offentlichen sonst gründlichen Schrifften lesen muß; GOtt habe sich in seiner Erkänntniß nach der innerlichen Beschaffenheit der endlichen Dingen, die sie an und für sich selber haben, in vielen Stücken richten, unter denselbigen, weil sie ihre Möglichkeit und Wesen in und von sich selber haben sollen, nur eine Wahl anstellen, diejenige Dinge, die ihm zu seiner Absicht dienlich gewesen, von den andern auslesen, und also zur Wirklichkeit bringen müssen; da doch der erste Begriff von der Möglichkeit der endlichen Dingen uns auf die Allmacht GOttes führet, ohne welche kein Mögliches, das endlich ist, und also kein endliches Wesen kann begriffen werden.

20. §.

Die Gültigkeit der gegebenen Erklärung des Möglichen wird bewiesen.

Doch weil an der Richtigkeit der Erklärung, so im 18 §. von dem Möglichen ist gegeben worden, noch jemand zweiflen möchte, so wollen wir diese Sache gründlicher untersuchen. **Möglich** kommt von mögen oder können her; Wer also fraget: ob etwas möglich sey? oder fraget: ob es möge oder könne? Was soll es dann können? Das erste, wornach kann gefraget

fraget werden, ist, ob es könne wirklich seyn? Also führet uns das Wort selber auf diesen Begriff des Möglichen. Was nicht wirklich seyn kann, das kann man auch nicht möglich nennen. Kürzer und gründlicher kann es also bewiesen werden: Das Mögliche kann ohne sein Wesen nicht begriffen noch erkläret werden. Nun aber ist die Möglichkeit wirklich zu seyn das Wesen des Möglichen selber: Dann wann man setzet, daß etwas möglich sey, so muß man auch setzen, daß es könne wirklich seyn; wie Herr Daries §. 70, 78. Phil. pr. beweiset. Folglich kann das Mögliche, ohne Möglichkeit wirklich zu seyn, weder begriffen noch erkläret werden. Also ist die Erklärung: daß möglich sey/ was nichts widersprechendes in sich enthält, noch nicht vollständig, sondern möglich insgemein ist/ das wirklich seyn kann. Dieses hat auch seine Wahrheit an dem selbständigen Wesen selber: dann weil es wirklich ist, so ist offenbar, daß es auch wirklich seyn könne. Fragt man aber nach der Möglichkeit der endlichen Dingen, in so weit sie endlich sind, so sind sie möglich, wann sie wirklich können gemacht werden. Wollte man sagen: in dieser Erklärung des Möglichen wird das Wort: können gebrauchet, welches schon eine Möglichkeit andeutet, und also wird das Erklärete in die Erklä-

rung gesetzet; welches nicht erlaubt ist. So antworte, daß, weil die Möglichkeit wirklich zu seyn zum Wesen des Möglichen gehöret, dieselbige in der Erklärung des Möglichen, als worin das Wesen desselbigen muß erkläret werden, auch müsse angedeutet werden, nicht zwar durch dasselbige Wort, das erkläret wird; sondern durch ein anderes, nemlich können. Will man sagen: Möglich sey/ deme es nicht widerspricht wirklich zu seyn; so wirds einerley seyn.

21. §.

Einige Einwendungen werden vorgestellet und auch beantwortet.

Man wird sagen: was etwas widersprechendes in sich enthält/ das ist unmöglich; folglich ist im Gegentheil schon möglich/ das keinen Widerspruch in sich hat. Aber wann wir recht auf uns acht geben, so werden wir gewahr, daß wir, so bald wir erkennen, daß etwas sich selber widerspreche, auch aus dem Grunde des Widerspruchs, der uns gleichsam von Natur bekannt ist, davon versichert sind, daß es nicht wirklich seyn könne; und also kommen wir unvermerkt, durch den Satz des Widerspruchs auf den vollständigen Begriff des Unmöglichen das nicht wirklich seyn kann. Also muß im Gegentheil möglich seyn, das wirklich seyn kann. Darzu aber, daß endliche Dinge wirklich seyn können, ist noch nicht genug, daß sie sich selber nicht widersprechen, sondern es wird noch

noch erfordert, daß eine äusserliche Ursache möglich oder wirklich sey, wodurch sie wirklich können gemacht werden. Die mögliche Dinge, wird man sagen, sind doch ein Vorwurf der Allmacht und des göttlichen Verstandes; Nun aber kann man nicht sagen, daß GOtt, wann er sich die möglichen Dinge vorstellet, sich doch nichts vorstellen solle; Also müssen die mögliche Dinge doch etwas an sich selber seyn. Ich antworte: Die endliche Dinge sind eben dadurch, daß sie ein Vorwurf der göttlichen Allmacht sind; das ist, weil sie von GOtt können wirklich gemacht werden, etwas, nemlich, etwas Mögliches, und werden von dem Verstande GOttes, wann er, daß ich so rede, auf seine Allmacht siehet, als mögliche Dinge erkannt, die etwas wirkliches werden, wann sie von GOtt hervorgebracht werden. Wir stellen uns doch, heisset es weiter, die möglichen Dinge als etwas vor. Aber stellen wir uns das Unmögliche nicht auch als etwas vor? und doch haben wir ein pures Nichts. Also haben wir dadurch, daß wir uns das blos Mögliche, als etwas, vorstellen, doch nur in den Gedanken etwas, das an und für sich selber ein blosses Nichts ist. Wie Herr Daries §. 117. Theol. nat. lehret. Doch ist zwischen beiden der Unterscheid, daß das letzte Nichts, das ist, die mögliche Dinge die nicht sind,

wei

weil sie von der Allmacht GOttes können hervor gebracht werden, wirklich seyn können, und also möglich sind; Da hingegen das erste Nichts, nemlich das Unmögliche, in Ewigkeit ein pures Nichts bleiben muß: weil es dem allweisen GOtt unanständig seyn würde, dasjenige zur Wirklichkeit zu bringen, das doch zugleich nicht wirklich seyn solle; GOtt würde seine unendliche Krafft in solchem Fall, um ein pures Nichts hervorzubringen, anwenden; welches doch wider seine Weisheit streitet. Woraus wir erkennen, daß die Krafft unmögliche Dinge hervorzubringen keine Macht, sondern vielmehr eine Ohnmacht und Mangel der Weisheit seyn würde. Noch einen Knoten, der dem Ansehen nach, der schwereste ist, muß man auflösen, dann man sagt: Man kann keine Zeit setzen / da die endliche Dinge angefangen haben möglich zu seyn; sie sind von Ewigkeit möglich gewesen, und also ist die Möglichkeit der endlichen Dingen, und folglich auch das Wesen derselbigen / weil es in ihrer Möglichkeit bestehet / ewig, auch zugleich / weil die mögliche Dinge nicht unmöglich werden können, nothwendig und unveränderlich; und das soll ein pures Nichts seyn? Aber ich frage: was macht dann, daß die endliche Dinge von Ewigkeit möglich gewesen sind? man wird keine andere Ursache anzeigen können,

als

als weil es von alle Ewigkeit her wahr gewesen ist, daß sie von der Allmacht GOttes haben können wirklich gemacht werden, und also siehet man, daß alle Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit, die man den endlichen Dingen zuschreiben will, allein in GOtt zu finden sey; daß er allein sey, der er ist, und daß alle andere Dinge nicht allein nach ihrer Wirklichkeit, sondern auch nach ihrer Möglichkeit von GOtt abhangen, daß nemlich seine Allmacht die Quelle der Möglichkeit, sein heiliger Wille aber die Quelle der Wirklichkeit aller Dinge sey; und man also mit Wahrheit sagen könne: **Aus Jhm / und durch Jhn und zu Jhm sind alle Dinge. Jhm sey Ehre in Ewigkeit.**

Die Scotisten, welche lehren, daß die endliche Dinge an und für sich selber (per formam sibi intrinsecam) möglich sind, nennen das blos-mögliche ens diminutum, das ist, ein sehr klein gemachtes Ding, und sagen, es sey ein Mittel-Ding zwischen dem, das wirklich ist, und dem, das wir uns blos in unsern Gedanken vorstellen können. Aber wer merket nicht, daß wir, wann wir von den möglichen Dingen, alle ihre Beziehung auf die **Möglichkeit wirklich zu seyn** / in unsern Gedanken absondern, nur ein so kleines Dingelein (entitatulam) übrig behalten, daß es unser Verstand, wann er schon alle Brillen aufsetzet, doch nicht wird sehen noch finden können, bis er es endlich in der Allmacht GOttes wieder findet.

Aus

22. §.

Beweis, daß endliche Dinge einen Grund ihrer Möglichkeit haben.

Aus dem, so kurz vorher bewiesen worden, kann nun leicht ferner bewiesen werden, daß ein Grund von der Möglichkeit aller endlichen Dinge wirklich vorhanden sey. Dann was da machet, daß endliche Dinge vielmehr möglich als unmöglich sind, das ist der Grund ihrer Möglichkeit; Nun aber machet die Allmacht GOttes, daß endliche Dinge vielmehr möglich sind, als daß sie unmöglich seyn sollten; wie bishero ist bewiesen worden. Also ist die Allmacht GOttes, welche alle endliche Dinge entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Unter-Ursachen wirklich machen kann, der einige Grund von der Möglichkeit aller endlichen Dingen. Da nun die göttliche Allmacht von Ewigkeit her gewesen, und in alle Ewigkeit bleiben wird, so ist gewiß, daß der Grund von der Möglichkeit aller endlichen Dinge immer gewesen, und immerhin bleiben werde. Hieraus siehet man, daß dasjenige, so da machet, daß der Satz: Das Wesen der Dinge ist ewig / nothwendig und unveränderlich / eine ewige und unveränderliche Wahrheit sey, allein in dem ewigen und unveränderlichen GOTT zu finden sey.

23. §.

Der Einwurf dagegen wird beantwortet.

Man wendet dagegen ein: "Die Wesen der Dinge können keinen zureichen-"den Grund haben. Dann sollten die Wesen

"sen der Dinge einen zureichenden Grund
"haben können, so müste dieser Grund
"entweder in diesen Dingen selbst, oder
"ausser demselben zu finden seyn. Das
"erste widerspricht dem, daß die Wesen
"die innern Möglichkeiten der Dinge sind.
"Das andre widerspricht dem, daß die
"Wesen das erste, was in den Dingen an-
"zunehmen und zu setzen. Also erhellet,
"daß in diesem Satz: Die Wesen der Din-
"ge haben einen zureichenden Grund, ein
"vollständiger Widerspruch stecket."

Man schließet dagegen ferner also: "Alles
"hat einen zureichenden Grund; Ein jeder zu-
"reichender Grund gehöret zu dem Alles;
"Folglich hat ein jeder zureichender Grund
"einen zureichenden Grund. Ein jeder zu-
"reichender Grund hat seinen zureichenden
"Grund; der erste zureichende Grund ist ein
"zureichender Grund: Folglich hat der erste
"zureichende Grund auch seinen zureichen-
"den Grund. Der erste zureichende Grund
"hat seinen zureichenden Grund; der Satz
"des Widerspruchs ist der erste zureichen-
"de Grund von allen Wahrheiten: Folg-
"lich hat der Satz des Widerspruchs seinen
"zureichenden Grund. Der Satz des Wider-
"spruchs ist ein unerweislicher Satz; der
"Satz des Widerspruchs hat doch seinen
"zureichenden Grund; Folglich ist etwas, das
"einen zureichenden Grund hat, unerweis-
"lich. Was einen zureichenden Grund hat,

"das kann erwiesen werden; etwas, das "einen zureichenden Grund hat, ist unerweislich: Folglich ist etwas, das kann bewiesen werden, unerweislich." Wer das verdauen kann, der muß gewißlich einen guten philosophischen Magen haben!

Dieser Einwurf siehet bei dem ersten Anblick recht fürchterlich aus, doch wann man ihn recht ansiehet, so merket man bald, daß es nur ein bloses Gedankenspiel sey, das nicht viel zu bedeuten hat. Dann ein Metaphysicus, der mit seinen Gedanken, wie ein Faßbänder um das Faß, um die Dinge muß herum gehen, muß dieselbige bald in dieser, bald in jener Beziehung betrachten und also bald dieses, bald aber jenes in seinen Gedanken ehender setzen.

Betrachtet er das Wesen der Dinge in Beziehung seiner Eigenschafften, die daraus herfließen, so ist das Wesen das erste, das er in den Dingen annehmen und setzen kann; woraus dann richtig folget, daß nicht das Wesen in seinen Eigenschafften, sondern die Eigenschafften in ihrem Wesen gegründet sind; wie Herr Daries im 31. §. vom zureichenden Grunde beweiset.

Aber wann man fraget, warum die Wesen der endlichen Dinge wirklich seyn können? so wird man, wann man richtig antworten will, sich nach etwas, das noch eher als das Wesen der Dinge zu setzen ist,

umsehen müssen, nemlich nach einer Ursache, wodurch sie können wirklich gemacht werden. In dieser Ursache, in soweit sie endliche Dinge kann herfürbringen, ist der Grund der Möglichkeit der endlichen Dingen, in so weit aber sie dieselbige wirklich hervorbringet, der Grund von der Wirklichkeit derselbigen enthalten.

Der Satz des Widerspruchs, weil er keine Wirklichkeit, als nur blos in unsern Gedanken hat, kann kein Grund der Sache, keine wirkende Ursache seyn, sondern ist uns nur ein Grund der Erkänntniß; wovon hier die Rede nicht ist. Er ist uns der erste Grund der Erkänntniß, weil unter uns Menschen bißhero keiner gewesen ist, der ihn aus andern Gründen, die also eher hätten müssen gesetzet werden, hat vollständig beweisen können; ob aber noch andere endliche Geister, die diese Wahrheit aus näheren Gründen sollten beweisen können, möglich oder wirklich sind, ist mir, weil ich keine sonderliche Bekanntschafft mit ihnen habe, zwar unbekannt, doch weiß ich gewiß, daß der Satz des Widerspruchs, ob er schon in Ansehung unserer der erste Grund der Erkenntniß ist, doch noch seinen Grund habe in der ewigen und selbstständigen Wahrheit, ohne welche kein Verstand, kein Ding, und also keine Wahrheit, oder Unwahrheit, wie man sie auch immer nehmen will, würde seyn können. Woraus

dann offenbar ist, daß der Satz, daß GOtt sey / nicht zwar in Ansehung unserer, doch aber in der That und Wahrheit, die allererste Wahrheit, die Wahrheit aller Wahrheiten sey.

24. §.

Noch ein ander Einwurf wird vorgestellet und beantwortet.

Man wird noch sagen: "Wann "alles seinen zureichenden Grund hat, so "müssen auch alle Gründe wiederum ihre "Gründe haben: dann die Gründe sind "auch etwas, und gehören zu dem allen. "Haben aber alle Gründe wiederum ihre "Gründe, so kann man niemals an den er"sten oder letzten Grund kommen, und al"so wird man niemals einen zureichenden "Grund haben."

Dieses klinget wiederum ganz fürchterlich. Doch ich antworte: wann man sagt: der Himmel bedecket alles; so sagen die scholastische Lehrer, dieser allgemeine Satz habe seine Wahrheit, er müsse aber in sensu accommodo verstanden werden, also daß es heisse: Der Himmel bedecket alles ausser sich selbsten. Also und in diesem Sinn muß auch die Allgemeinheit des Satzes von dem zureichenden Grunde verstanden werden, und müssen folglich, wann man sagt, daß alles seinen zureichenden Grund habe, die Gründe, als Gründe, davon ausgenommen werden. Dann wann wir die Gründe, warum wir möglich und wirklich sind, untersuchen, so finden wir

zwar

zwar eine lange Reihe der Gründe davon in den endlichen Dingen; doch endlich müssen wir auf GOtt kommen, der den Grund seiner Möglichkeit und Wirklichkeit nicht ausser sich, sondern denselbigen, weil er allgenugsam ist, in sich selber hat, und also ist, weil er ist.

In demselbigen finden wir also den ersten oder letzten Grund von der Möglichkeit und Wirklichkeit aller endlichen Dinge, der völlig zureichend ist, und ist folglich GOtt, worin dieser erste zureichende Grund enthalten ist, die erste Ursache und Ursache aller Ursachen.

25. §.

Endliche Dinge haben auch einen Grund ihrer Wirklichkeit.

Auf die zweite Frage: Ob die endliche Dinge/ wann sie wirklich sind, einen Grund der Sache von ihrer Wirklichkeit haben? ist nun leichter zu antworten. Dann die Wirklichkeiten der endlichen Dinge/ als deren Wesen ohne Wirklichkeit zu setzen ist/ sind Wirkungen einer Krafft; wie Herr Daries im 35. §. vom zureichenden Grunde redet. Da nun alle Wirkungen eine wirkende Ursache haben müssen, so ist gewiß, daß die endlichen Dinge eine wirkende Ursache, wodurch sie gewirket, oder wirklich gemacht worden sind, haben müssen. Dann eine Wirkung, als Wirkung, kann ohne wirkende Ursache nicht begriffen werden. Hieraus ist nun offenbar, daß die endliche Dinge,

wann sie wirklich sind, auch einen Grund ihrer Wirklichkeit haben. Dann was seine wirkende Ursach hat, wodurch es ist wirklich gemacht worden, das hat auch seinen Grund der Wirklichkeit: Dann die wirkende Ursache ist dasjenige, worin der Grund von der Wirklichkeit desjenigen, das ist gewirket worden, enthalten ist; wie Herr Daries im 98. §. Ont. lehret.

Nun aber haben endliche Dinge, als Wirkungen, ihre wirkende Ursache, wodurch sie zur Wirklichkeit gebracht worden; Folglich haben sie auch, in ihren Ursachen, den **Grund ihrer Wirklichkeit.**

26. §.

Alle Wirkungen der endlichen Dinge haben auch ihren Grund der Wirklichkeit.

Die Antwort auf die dritte Frage: **Ob die Wirkungen der endlichen Dinge auch einen Grund ihrer Wirklichkeit haben?** folget aus der Antwort, so auf die vorhergehende zweite Frage ist gegeben worden. Dann entweder sollen solche Wirkungen ihre Ursachen haben, wodurch sie sind gewirket worden, oder sollen sie keine Ursachen haben? Wo nicht, so sind sie auch keine Wirkungen, und gehören folglich hierher nicht; Ich möchte auch gerne wissen, wodurch sie dann ihre Wirklichkeit erlangen sollen? Haben sie aber ihre Ursachen, so entstehet die Frage: Ob dann der Grund ihrer Wirklichkeit auch in diesen ihren Ursachen enthalten sey, oder ob er darin nicht

enthalten sey? Wo nicht, so sind solche Ursachen, nach der bekannten Erklärung der Ursache, keine Ursachen, von solchen Wirkungen: Dann eine Ursache ist, worin der Grund von der Wirklichkeit eines andern Dings enthalten ist. Ist aber der Grund von der Wirklichkeit solcher Wirkungen in ihren Ursachen enthalten, so ist ja offenbar, daß ein Grund ihrer Wirklichkeit auch wirklich vorhanden sey. Wer dieses leugnen will, der muß nothwendig, er mag sich hinwenden, wohin er will, etwas annehmen, worin ein vollständiger Widerspruch stecket.

Ich schäme mich fast, diese Wahrheit, die in ihren ersten Gründen sich uns so nackend und blos vor Augen stellet, hier weiter zu beweisen; darum will nur auf die vermeynte Gründe, die dagegen vorgestellet werden, noch mit kurzen Worten antworten.

27. §.

Man wendet dagegen ein: "Die „Dinge haben entweder ihr Vermögen ih„re Krafft selbst anzuwenden, oder die An„wendung ihrer Krafft muß durch die „Wirkung einer äusserlichen Krafft bestim„met werden. Z. E. wir können unsere „Krafft, in so fern wir willkührlich han„deln, selbst anwenden, etwas zu wirken. „Hingegen muß die Anwendung eines „Steins durch die Wirkung einer äusser„lichen

Ein Einwurf dagegen wird vorgestellet,

"lichen Krafft bestimmet werden. In dem "letzten Fall ist die Anwendung der Krafft "eine Wirkung, folglich muß auch diese "einen zureichenden Grund haben, welcher "ist die Wirkung einer andern Krafft, wo- "durch diese wirksam wird. In dem er- "sten Fall ist der Grund von der Anwen- "dung der Krafft in der Beschaffenheit der "Erkänntniß; ist diese wahr, so ist auch ein "zureichender Grund von der Anwendung "der Krafft vorhanden. Wann aber die "Erkänntniß irrig, so ist zwar der Grund "von der Anwendung der Krafft in der Be- "schaffenheit der Erkänntniß, weil aber diese "keinen zureichenden Grund hat, so kann "auch der Grund von jener Anwendung "nicht vollkommen zureichend seyn:

"Z. E. Cajus wendet seine Krafft an zu "stehlen, der Grund von dieser Anwendung "stecket in dem, weil er solches für gut "hält. Dieses hält er für gut, weil er sich "einen falschen Begriff vom stehlen gemacht "hat. Da nun dieses nicht mit zureichen- "dem Grund geschehen kann, so kann auch "nicht behauptet werden, daß Cajus mit "einem vollkommen zureichenden Grund ge- "stohlen habe. Hieraus erhellet, daß die "Anwendung unserer Kräffte in den "sittlichen Handlungen einen zureichen- "den Grund habe, wenn solche gegen "die Ausübung des Guten gerichtet "wird.

Und

„Und im Gegentheil, daß eine solche „Anwendung nicht mit zureichendem „Grunde geschehe, wenn sie eine Quel„le von bösen Unternehmungen ist. Das „ist, ein Weiser handelt mit einem zurei„chenden Grunde, ein Narr aber unter„nimmt Handlungen ohne zureichenden „Grund. Sollte man wol mit einem zu„reichenden Grund seine Verbindlichkei„ten verletzen können?„

28. §.

Ich kann nicht ergründen, aus was für einem Grunde dieser Einwurf mag gemacht seyn; da doch der Urheber desselbigen dabei selber erinnert, daß er nur vom Grunde der Sache, der vom Grunde der Erkenntniß sorgfältig müsse unterschieden werden, hier reden wolle, und doch allerlei Arten der Gründe so wunderlich durch und unter einander mischet. und beantwortet.

Ich kann es deutlich zeigen: Cajus, heisset es, wendet seine Krafft an zu stehlen/ der Grund von dieser Anwendung stecket in dem, weil er solches für gut hält. So ist ein Grund vorhanden, aber nur ein Bewegungs-Grund, wovon hier die Rede nicht ist. Das Stehlen hält Cajus für gut, weil er sich einen falschen Begriff vom Stehlen gemacht hat. Dieses aber kann nicht mit Grund geschehen. So fehlet es schon an einem Grunde, nemlich der Erkenntniß: dann

Cajus irret hierin. Da das Stehlen unerlaubt und an sich bös ist / so fehlet auch der sittliche Grund.

Dieses ist ganz recht, aber wie folget daraus, daß auch kein zureichender Grund der Sache beim Stehlen vorhanden sey? Die Frage, wie der Urheber dieses Einwurfs selber stellet, ist hier: ob beim Stehlen ein zureichender Grund der Sache sey? Dieses leugnet er, und will es beweisen. Der Beweis aber gehet nur auf analytische Gründe; Nun aber kann man von denselbigen auf metaphysische Gründe nicht richtig schließen; wie im 8.§. bewiesen worden. Also ist dieser Beweis nicht richtig, und beweiset nicht, was er hat beweisen sollen.

Daß wirklich mehr, als ein zureichender Grund, der Sache, beim Stehlen vorhanden sey, werden wir erkennen, wann wir das ganze Diebes-Werk ein wenig anatomiren, und genauer untersuchen wollen. Wann Cajus einen Diebstahl begehet, so stellet er sich das Stehlen in seinen Gedanken als gut vor; also ist schon erstens eine Wirkung seines Verstandes wirklich vorhanden, nemlich diese Vorstellung, oder der falsche Begriff, den er sich vom Stehlen gemacht hat. Darnach, weil diese falsche Vorstellung ihn zu stehlen bewogen hat, so ist zweitens eine Wir-

kung

kung seines Willens, nemlich die Entschliessung desselbigen, wirklich vorhanden; und da der verblendete Wille die völlige Ausführung des Diebstahls gleichsam befohlen hat, so sind drittens viele mechanische Wirkungen, als das Gehen, so eine Wirkung der Füssen ist, das Angreiffen des fremden Guts, so eine Wirkung der Händen ist, und dergleichen mehr erfolget, und auf den Befehl des Willens, wirklich gemacht worden.

Jetzt zur Sache, alle Wirkungen haben ihren Grund der Sache; wie Herr Daries im 37. §. vom zureichenden Grunde weiset. Nun aber hat man beim Stehlen verschiedene Wirkungen; wie gezeiget worden. Also müssen diese Wirkungen, die beim Stehlen sind, auch ihren Grund der Sache haben.

Wollte man sagen: diese Wirkungen beim Diebstahl hätten zwar ihren Grund der Sache, aber doch noch keinen zureichenden Grund, so will auch das Gegentheil beweisen. Dieses kann also geschehen: Alle Wirkungen, die wirklich gemacht sind, haben einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit: Dann wann sie denselbigen nicht haben sollten, so müste daran, daß sie wirklich haben werden können, noch etwas gefehlet haben, und könnten also nicht wirklich seyn; wie im 3. §. gezeiget, und vom Herrn Daries im 96. §. phil. pr. bewiesen wor-

worden. Nun aber sind die erwehnte Wirkungen bei einem wirklichen Diebstahl wirklich; wie gezeiget worden. Folglich müssen auch alle diese Wirkungen, die man beim Diebstahl wirklich findet, einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit, und also der Sache, haben.

Man wird sagen: bei dem Stehlen findet man auch noch Irrthum und Sünde; worin aber sollen diese Dinge ihren Grund der Sache haben? Darauf antworte: Wie die Wirkungen sind, so muß auch deren Ursache und Grund beschaffen seyn.

Nun aber ist sowol der Irrthum, als die Sünde, so beim Stehlen sich befinden, nur etwas mangelhafftes, nemlich, dem Irrthum mangelt es an rechter Einsicht und Erkenntniß, und der sündlichen Handlung fehlet es an dem sittlichen Guten, das sie doch haben sollte; Also müssen diese mangelhaffte Dinge keine wirkende, sondern nur eine mangelnde Ursache und Grund haben. Diese mangelnde Gründe weiset Herr Daries im 42. §. vom zureichenden Grunde an, und sagt: Wendet man seine Aufmerksamkeit nicht gehörig an, so kann man die vorgestellte Sache leicht anders ansehen, als wie sie ist. Dieses ist die Quelle falscher Begriffe/ nach diesen Begriffen wendet man seine Kräfte an zu wirken/ und daher kommen

Wir-

Wirkungen, wodurch Unvollkommenheiten befördert werden. Ist nun der Mangel der behörigen Aufmerksamkeit die böse Quelle der falschen Begriffen, so wird auch wol in dieser Quelle der Grund seyn, woraus die Irrtümer und sündliche Handlungen hervor quellen.

Was bei dem Diebstahl wirklich ist, das hat auch seine wirkende Ursachen und Gründe, was aber dabei mangelhaft ist, das hat, in so weit es mangelhafft ist, keine wirkende, sondern nur mangelhafte Ursachen und Gründe: dann dazu, daß etwas mangelt oder fehlet, brauchet man keine große Wirksamkeit, sondern der Mangel klebet allen Dingen von selbsten an.

29. §.

Ein ander Einwurf wird noch vorgestellet, und beantwortet.

Noch einen andern Einwurf muß man hier beantworten; derselbige lautet also: "Es ist klar, daß hier nur die Rede "von solchen Dingen sey, welche ein Ver"mögen haben, ihre Kräffte selbst anzu"wenden. Wir müssen demnach aus der "Natur eines Dinges reden, welches von "dieser Art ist. So bald in einem sol"chen Dinge ein Gedanke entstehet, so "bald wird es auch ermuntert, seine Auf"merksamkeit gegen diesen Gedanken zu "richten.

"Nun aber stehet es völlig in der Ge"walt eines solchen Dinges, wie weit es "dieser Aufmunterung Folge leisten will.

"Wendet es seine Aufmerksamkeit nicht ge-
"gehörig an, so kann es die vorgestellte Sa-
"che leicht anders ansehen, als wie sie ist.
"Dieses ist die Quelle falscher Begriffe,
"nach diesen Begriffen wendet er seine Kräffte
"an zu wirken, und daher kommen Wir-
"kungen, wodurch Unvollkommenheiten be-
"fördert werden.

"Es läst sich demnach vollkommen be-
"greiffen, wie es möglich ist, daß eine
"Krafft ohne zureichenden Grund kön-
"ne angewendet werden, wenn wir als
"möglich annehmen, daß es in der Ge-
"walt eines Dinges stehet, ob es seine Auf-
"merksamkeit gegen einen Gedanken richten
"oder nicht richten will, und wenn es sei-
"ne Aufmerksamkeit gegen einen Gedan-
"ken richtet, ob es die Sache genau und
"nach allen Umständen, oder nur oben-
"hin, betrachten will. Wir müssen aber
"solches als möglich annehmen, weil es in
"der Erfahrung gegründet ist, und wir kön-
"nen von dieser Eigenschafft der Krafft ei-
"nes solchen Dinges keinen weitern Grund
"suchen, weil es eine wesentliche Eigen-
"schafft derjenigen Krafft ist, wodurch ein
"solches Ding in seiner Art bestimmet
"wird."

Aber ich frage nur: Ob dann die willkührliche Anwendung unserer Kräffte auch Wirkungen sind, oder ob sie keine Wirkungen seyn sollen? Wo nicht, was will

will man dann wol aus denselbigen machen? sollen sie aber Wirkungen seyn, so fragt sichs: ob sie dann auch ihre wirkende Ursachen haben, oder nicht? wo nicht, wie wie können sie dann Wirkungen seyn? Haben sie aber ihre wirkende Ursachen, so müssen sie ja auch den Grund ihrer Wirklichkeit, wann sie wirklich sind, in diesen ihren Ursachen und zwar einen zureichenden Grund haben; dann sonst würde daran, daß sie wirklich haben werden können, noch etwas gefehlet haben, und könnten also nicht wirklich seyn.

Wann das nur einen zureichenden Grund haben soll, was alle Arten der Gründe hat, so ist gewiß, daß wir mit zureichendem Grunde nicht irren noch sündigen können; Ja so ist gewiß, daß in dem Sinn die wenigsten Dinge einen zureichenden Grund haben können. Dann die analytische Gründe, als da sind der Beweggrund, der sittliche Grund und der Grund der Erkänntniß, können bei keinen andern als nur solchen Dingen, die willkührig und freiwillig handeln können, Platz haben.

Nun aber ist gewiß, daß nicht alle, sondern nur die wenigste Dinge willkührlich handeln können; also ist auch gewiß und offenbar, daß alle Dinge, wann der zureichende Grund in dem Sinn sollte genommen werden, keinen zureichenden Grund haben können. Kann also dieses die Frage

nicht

nicht seyn, wann man fragt: ob alles einen zureichenden Grund habe? sondern die Frage, wann sie vernünftig seyn soll, ist: ob alles einen zureichenden Grund der Sache/ und zwar wann es wirklich ist/ einen Grund seiner Wirklichkeit haben müsse: Daß aber dieses seyn müsse, ist bißher aus dem Grunde des Widerspruchs, welchen allein habe brauchen können, bewiesen worden.

Man hat gefürchtet, unsere liebe Willkührigkeit oder Freiheit müsse noth leiden, oder gar zu Grunde gehen, wann man sagen wolle, daß die willkührige Anwendungen unserer Kräffte, oder unsere freiwillige Entschliessungen auch einen Grund ihrer Wirklichkeit haben sollten. Diese Furcht hat gegenwärtigen Einwurf erdacht und gemacht; aber es ist nur eine vergebliche und also ganz unnöthige Furcht, die gar keinen Grund hat; wie ich leicht zeigen kann. Dann was nicht eher ist, als bis wir uns freiwillig entschlossen, und also unsere Freiheit schon ausgeübet haben, das kann uns an Ausübung unserer Freiheit auch nicht hindern; wie die Herrn Jesuiter selber lehren, und beweisen.

Nun aber ist der Grund von der Wirklichkeit unserer freiwilligen Entschließungen nicht eher, bis wir unsere Freiheit ausgeübet haben: Dann dadurch werden unsere Entschließungen erst wirklich, und bekommen

kommen also den Grund ihrer Wirklichkeit, den sie vorher nicht hatten: Dann sonst hätten sie eher müssen gewesen seyn, als als sie waren. Also kann der Grund von der Wirklichkeit unserer freyen Entschließungen uns an unserer Freyheit nicht hinderlich seyn.

Ehe wir freywillig handeln, können wir uns so wol etwas zu thun, als dasselbige nicht zu thun, oder an dessen statt etwas anders zu thun entschließen; und also sind drei Entschließungen möglich, welche den Grund ihrer Möglichkeit in unsern Willen haben: weil derselbige sich so wol zu dem einen, als zu dem andern entschließen kann. Wann wir uns aber, nach unserer Willkühr, zu einem entschließen, so wird diese eine Wirkung unsers Willens für den andern wirklich, und muß dann auch seinen Grund der Wirklichkeit haben.

Er gehet also, wie die scholastische Lehrer reden, nicht vorher, sondern er folget erst auf die Ausübung unserer Freyheit, und kann uns also an Ausübung unserer Freyheit nicht hindern: Dann was noch nicht ist, wann wir freywillig wirken, das kann uns auch in der freywilligen Wirkung nicht hinderlich seyn, noch unsere Freyheit, wie groß man sie auch immer machen will, kränken. Doch weil inskünftige von der Freyheit noch weiter werde reden müssen, so will es hierbei bewenden lassen.

30. §.

Der letzt erwiesene Satz wird ferner bestätiget.

Dieser Satz, daß alle Wirkungen einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit haben, welchen ich im 25. §. bewiesen und in den zwei folgenden §§phis wider die Einwürfe gerettet habe, ist eine nothwendige Grundwahrheit, ohne welche man nicht allein in Untersuchung derer wichtigsten Wahrheiten gar nicht fortkommen, sondern auch nicht einmal, daß GOtt sey, vollständig und überzeuglich beweisen kann.

Dieses muß umständlicher gezeiget werden: Man will entweder, gleichsam a priori, aus dem Begriff des unendlichen Wesens selber, oder aus denen Dingen, an deren Wirklichkeit wir nicht zweifeln können, a posteriori das wirkliche Daseyn GOttes beweisen. Das erste haben Beretz, Esparsa, Cartesius und andere in unsern Zeiten leisten wollen, und also geschlossen: Das unendliche Wesen kann ohne Wirklichkeit nicht gedacht noch begriffen werden, gehöret also die Wirklichkeit zu dem Wesen desselbigen, und muß folglich dasselbige, wann es möglich ist, auch wirklich seyn.

Aber *Paulus Aler* Disp. 4. Metaph. Cap. 1. num 301. seqq. lachet darüber, nennet es einen armseligen Beweis, und sagt: er könne auf solche Weise also bald beweisen, daß nicht nur hundert,

sondern hundert, tausend und mehr Götter wirklich seyn müsten: weil von dem Begriff aller dieser Götter die Wirklichkeit nicht könne abgesondert werden; Dann sonst würden sie keine Götter mehr seyn. Darnach antwortet er darauf, und sagt: Es folge zwar daraus, daß das unendliche Wesen, objective und intentionaliter, in unsern Gedanken wirklich sey; es sey aber ein lahmer Schluß, wann man daraus weiter folgern wolle, das unendliche Wesen müsse deswegen auch realiter & a parte rei, ausser unsern Gedanken und Begriff wirklich da seyn.

Vorzeiten, als der falsche Probier-Stein der Wahrheit noch im Gebrauch war, schloß man ohne Gefahr also: Ich begreiffe es deutlich und klar/ also ist es wahr; Hingegen: das Ding kann ich nicht begreiffen, folglich ist es unmöglich; Aber heutiges Tages wird solcher Schluß billig als ein Narrenschluß verlachet.

Herr Brockes hat Tom. 6. des irdischen Vergnügens in GOtt pag. 613. davon schon vor etlichen Jahren also geschrieben:

So handle Philosophen-mäßig, und nicht so, daß man denken muß,
Du dächtest so, wie jener dachte. Er hielte sich für unbetrüglich,
Und schloß beständig: Dieses Ding begreiff ich nicht, es ist unmöglich.
Allein, ein Kluger dacht und sprach: Diß ist ein rechter Narrenschluß.

Aus der Wirklichkeit der endlichen Dingen hat Thomas von Aquin Part. 1. quæst. 2. art. 3. auf fünferlei Art und Weise geschlossen, daß GOtt seyn müsse; andere haben es noch auf eine andere Weise angefangen; aber es ist eine ausgemachte Sache, daß unter allen diesen Beweistümern nur zweene die fürnehmste sind, nemlich, die von der Zufälligkeit der endlichen Dingen, oder daher, daß sie Wirkungen sind, hergenommen sind. Doch wann man die die Sache weiter untersuchet, so merket man bald, daß auch der Beweis von der Zufälligkeit der Dinge, wann er vollständig seyn soll, endlich da hinaus müsse geführet werden, daß die zufällige Dinge, als Wirkungen einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit haben müssen, welcher Grund, in so weit er zureichend ist, doch nirgend anders, als in der ersten Ursache, der Ursache aller Ursachen, zu finden ist.

Nun aber wird man auch mit diesem Beweis nicht recht fortkommen können, wann man den im 25. §. bewiesenen Satz nicht annehmen, sondern davon etliche, nemlich die willkührige Wirkungen, ausnehmen will. Dann ein Atheist wird sagen: wann etliche, nemlich unsere willkührliche Wirkungen keinen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit haben, so werden alle andere Wirkungen auch wol keinen solchen Grund vonnöthen haben.

Was will man dann für einen Unterschied anweisen? was für eine Ursache will man anführen, warum etliche Wirkungen einen Grund ihrer Wirklichkeit, etliche aber keinen Grund haben sollen? Will man sagen: Die nicht willkührige Wirkungen können ohne vollständigen Widerspruch, nicht ohne zureichenden Grund seyn, so wird ein Gottesverleugner bald merken, daß solcher Widerspruch eben darin, daß die Wirkungen keinen zureichenden Grund haben sollten, stecken müsse, und sagen, es müsse dieser Widerspruch ebenfalls daraus folgen, wann man sagen wolle, daß die willkührliche Wirkungen ohne zureichenden Grund seyn sollten; Er wird es auch auf folgende Weise beweisen können.

I.

Was keinen zureichenden Grund seiner Wirklichkeit hat, das hat auch keine vollständige Ursache, wodurch es zur Wirklichkeit sollte gebracht seyn; Nun aber haben die willkührige Wirkungen keinen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit;

Also haben die zur Wirklichkeit gebrachte willkührliche Wirkungen keine vollständige wirkende Ursachen, wodurch sie wirklich gemacht worden.

II.

Was unter endlichen Dingen keine vollständige wirkliche Ursache hat, wodurch es ist wirklich gemacht worden, das ist auch nicht wirklich:

Nun aber haben die willkührliche Wirkungen, die doch wirklich sind, keine vollständige Ursachen, wodurch sie sollten wirklich gemacht seyn;

Folglich sind die willkührliche Wirkungen, die wirklich sind, doch nicht wirklich.

31. §.

Wie die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes zu verstehen sey, wird angewiesen.

Man wird wider die bißher erwiesene Sätze von dem zureichenden Grunde um so vielweniger auszusetzen haben, weil ich dieselbige mit tüchtigen Gründen bewiesen, und wider die Einwürfe, so in voller Krafft sind vorgestellet worden, gerettet habe.

Damit wir nun desto sicherer in der Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes gehen können, so will noch mit wenigen Worten anweisen, wie die Allgemeinheit dieses Satzes, so bißher bewiesen worden, zu verstehen und anzunehmen sey.

Will man die gewöhnliche Erklärung des Grundes beibehalten, so haben nicht nur alle endliche Dinge einen zureichenden Grund ihrer Möglichkeit (19., 22. §.) und Wirklichkeit (24. §. seqq.), sondern auch das unendliche Wesen hat den Grund seiner Möglichkeit und Wirklichkeit in sich selber. (17. §.) Will man aber das nur einen Grund nennen, was von den Alten virtus caussativa ist genannt worden, so bleibet, daß erstlich alle endliche Dinge einen zureichenden Grund ihrer Möglichkeit (22 §.), und zweitens alle Wirkungen, sowol effectus als actiones, und folglich alle endliche Dinge einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit haben (24. 25. §.)

Will

Will man die Allgemeinheit des Satzes vom zureichenden Grunde, auf diese letzte Weise bestimmen, so wird man nur die Erklärung des Grundes, wie schon im 18. §. erinnert worden, ein wenig ändern müssen. Dann wird der Satz des zureichenden Grundes uns die erste Grund-Wahrheit seyn / woraus wir was wirklich oder was nicht wirklich ist / erkennen müssen; gleichwie der Satz des Widerspruchs uns der erste Grund ist / woraus wir, was möglich oder unmöglich sey, beweisen müssen.

Doch wird man leichter fortkommen können, wann man nach der gemeinen Erklärung des Grundes, die völlige Allgemeinheit des erwehnten Satzes annehmen will; Man wird nicht allein die wichtigste andere Wahrheiten, sondern auch die allererste und nöthigste Wahrheit, daß nemlich GOtt sey, weit besser, und zwar also, daß es auch diejenige, die nicht studiret haben, verstehen mögen, aus den beiden ersten Gründen, nemlich des Widerspruchs und des zureichenden Grundes beweisen können. Dieses kann ohngefehr auf folgende Weise geschehen.

32. §.

Ihr seyd, geliebte Nebenmenschen! die ihr dieses leset. Dann, da ihr dieses jetzt leset, und dasjenige, so ich hier geschrieben habe, überdenket, so habet ihr nicht nur

Diejenige, so dieses lesen, sind wirklich.

nur ein Vermögen zu lesen und zu denken, sondern ihr wendet auch wirklich eine Krafft darzu an, und seyd also wirksam.

Nun aber müssen diejenige, welche ein Vermögen haben etwas zu thun, und darzu ihre Kräffte anspannen, auch wirklich seyn: Weil dasjenige, so gar nicht ist, weder Vermögen zu wirken haben, noch darzu seine Kräffte anwenden kann. Also ist gewiß, daß ihr, da ihr dieses leset, auch wirklich seyd.

33. §.

auch Vernünftige, Seyd ihr aber daraus, daß ihr denket und wirket, völlig versichert, daß ihr auch wirklich seyd, so habt ihr ja eine Einsicht in den Zusammenhang derer Dinge oder Wahrheiten; Ihr sehet nemlich und erkennet, daß mit eurer Wirksamkeit oder Beschäfftigung euer wirkliches Daseyn nothwendig verknüpfet sey, und daß dieses aus jenem sicher könne geschlossen werden. Ihr habet also ein Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen.

Nun aber wird das Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen Vernunft genannt; Folglich habet ihr, die ihr wirklich seyd, auch **Vernunft**, und seyd also **Vernünftige**.

34. §.

doch aber Endliche, Ihr seyd zwar heute wirklich, aber auf morgen seyd ihr noch nicht wirklich, und die ihr gestern wirklich waret, seyd

heute für gestern nicht mehr wirklich; ihr seyd jetzt hier, und nicht an andern Orten. Also sehet ihr, daß euer wirkliches Daseyn auf verschiedene Weise eingeschränket sey, daß ihr nicht auf einmal, sondern nur nach und nach seyd, was ihr seyn werdet. Dieses erkennet ihr durch eure Vernunft, viele andere Dinge aber erkennet ihr dadurch nicht, und sehet nicht ein, wie sie zusammen hangen; Also hat eure Vernunft auch ihre Schranken.

Nun aber wird dasjenige, so seine Schranken hat, und dadurch eingeschränket wird, ein endliches Ding genannt; Folglich müsset ihr euch in Ansehung eurer Wirklichkeit, und weil die Vernunft zu eurem Wesen gehöret / auch in Ansehung eures Wesens unter die endliche Dinge zehlen.

35. §.

Da ihr aber, liebe Brüder! jetzt wirklich seyd, und solches durch den Gebrauch eurer Vernunft erkennet, so muß ein zureichender Grund vorhanden seyn, warum ihr jetzt vielmehr wirklich, als nicht wirklich seyd, warum ihr eure Vernunft vielmehr brauchet, als daß ihr dieselbige jetzt nicht brauchen solltet. Dann alle endliche Dinge, wann sie wirklich sind, haben als Wirkungen einer Krafft, wodurch sie zur Wirklichkeit kommen sind, einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit. (25. 26. §.)

Von dieser ihrer Wirklichkeit muß ein zureichender Grund vorhanden seyn.

Nun aber müsset ihr bekennen, daß ihr in die Zahl der endlichen Dinge gehöret, (33. §) und also durch eine fremde Krafft zur Wirklichkeit kommen seyd; Also muß auch von dieser eurer Wirklichkeit ein zureichender Grund vorhanden seyn.

36. §.

Dieser Grund ist entweder in oder ausser ihnen.

Ist aber ein Grund eures wirklichen Daseyns vorhanden, so muß derselbige entweder in euch, oder ausser euch zu finden seyn. Dann was nicht in euch ist, das ist ausser euch, und ist also kein drittes zu finden, worin solcher Grund sollte enthalten seyn, wann er weder in euch, noch ausser euch sollte zu finden seyn. Derohalben ist gewiß, daß, wann ein Grund eures Daseyns vorhanden ist, derselbige entweder in euch, oder ausser euch müsse zu finden seyn.

37. §.

In ihnen selber kann dieser Grund nicht seyn.

In euch selber kann der Grund, warum ihr wirklich seyd, unmöglich seyn. Dann vor etlichen Jahren, wie ihr mir gestehen müsset, seyd ihr noch nicht gewesen, sondern ihr seyd von kurzer Zeit her, erst wirklich worden; also muß ein Grund eurer Wirklich-Machung vorhanden seyn, das ist, es muß etwas da gewesen seyn, das gemacht hat, daß ihr, die ihr nicht waret, wirklich worden seyd. Dieses aber hat in euch, ehe ihr waret, nicht seyn können:

dann

dann sonst wäret ihr gewesen, ehe ihr waret; welches ein offenbarer Widerspruch ist.

Ihr werdet es noch deutlicher einsehen, wann ihr bedenket, daß dasjenige, worin der Grund von der Wirklichkeit eines Dings enthalten ist, als wirkende Ursache dazu, daß solches Ding wirklich werde, etwas zum wenigsten mit beitragen müsse: dann wie kann es sonst machen, daß ein solches Ding wirklich werde. Nun aber habet ihr, da ihr noch nicht waret, nichts zu eurer Hervor-Bringung oder Wirklich-Werdung mit beitragen können: dann was nicht ist, das kann auch nicht wirken, noch wozu etwas mit beitragen. Also kann der Grund von eurer Wirklich-Werdung in euch selber nicht enthalten seyn.

Da nun eure Wirklichkeit biß hiehin fortdauret, so muß auch ein Grund dieser Fortdaurung vorhanden seyn, das ist, es muß etwas da seyn, das da machet, daß ihr, da so viele andere nicht mehr wirklich sind, doch noch wirklich seyd. Dieser Grund kann ebenfalls nicht in euch selber seyn: dann sonst müstet ihr euch bei eurer Wirklichkeit erhalten können. Nun aber könnet ihr solches nicht; wie die Furcht, die ihr für dem Tode habet, euch davon genugsam überzeugen kann. Also ist gewiß, daß auch der Grund von der Fortdaurung eurer Wirklichkeit in euch selber nicht seyn könne.

Gleichwie man uns, ehe wir waren, nicht gefraget hat, ob es uns beliebig sey, gebohren und auf diese Erde gesetzet zu werden, so wird man uns auch nicht fragen, ob es uns gefällig sey zu sterben, und diese Erde wiederum zu verlassen. Wer dieses bedenket, der wird leicht erkennen, daß der Grund, der da gemacht hat, daß wir erst wirklich worden, und jetzt noch wirklich sind, in uns selber nicht könne gefunden werden.

38. §.

In den Eltern ist ein Grund von der Wirklichkeit ihrer Kinder.

So muß dann der Grund von eurem Daseyn ausser euch zu finden seyn. Unter denen Dingen aber, die ausser euch sind, werden euch zum ersten eure Eltern vorkommen, von welchen ihr gezeuget und gebohren worden. In denselbigen ist ein Grund von eurem gegenwärtigen Daseyn zu finden: Dann weil ihr ohne dieselbige nicht wirklich da seyn würdet, so muß in ihnen etwas seyn, das da machet, daß ihr, da ihr nicht waret, wirklich worden seyd; Nun aber wird dieses ein Grund genannt; (1.§) Also ist in euren Eltern ein Grund eurer Wirklichkeit wirklich vorhanden.

Aber es ist noch kein zureichender Grund.

Aber es ist noch lange kein zureichender Grund: Dann gleichwie ihr ohne eure Eltern nicht wirklich seyn würdet, so hätten eure Eltern, ohne alle ihre Vor-Eltern, auch nicht wirklich seyn, noch euch zeugen können; Also ist der Grund von eurer Wirklichkeit nicht allein in euren Eltern, sondern auch in allen euren Vor-Eltern enthalten.

Den-

Denket man dieser Wahrheit ferner nach, so wird man finden, daß hier eines von beiden müsse wahr seyn, daß man nemlich, in Untersuchung eures Geschlecht-Registers, entweder endlich kommen müsse an eure erste Vor-Eltern, die nicht, wie ihr und eure andere Vor-Eltern von andern sind gezeuget worden, oder daß man damit niemalen ans Ende kommen könne. Man mag hier annehmen, was man will, so ist doch der Grund eurer Wirklichkeit, der in euren Eltern und Vor-Eltern ist, dazu noch nicht zureichend, daß ihr habt wirklich werden können. Dan soll man mit euren Vor-Eltern niemals ans Ende kommen können, so wird noch immer vieles daran fehlen, daß ihr habt wirklich werden können, weil ihr ohne alle eure Vor-Eltern eure Wirklichkeit nicht würdet erlanget haben, und bleibet also, daß in diesem Fall der Grund, der in euren übrigen Vor-Eltern ist, noch lange nicht zureichend sey.

Soll man aber endlich auf eure erste Eltern kommen, die nicht gezeuget worden, so ist gewiß, daß dieselbige, weil sie auch dem Wesen nach, müssen gleich seyn, unter die endlichen Dinge müssen gerechnet werden, und also den Grund ihrer Wirklichkeit, weil die Wirklichkeit zu dem Wesen der endlichen Dingen nicht gehöret, ausser sich in einem andern haben müssen.

Haben aber diese eure erste Eltern den Grund ihrer Wirklichkeit ausser sich, so ist offenbar, daß der Grund, der von eurer Wirklichkeit in ihnen und allen euren, von ihnen gezeugten Vor-Eltern ist, noch nicht genugsam sey, sondern erst mit dem äusserlichen Grunde, den eure erste Eltern von ihrer Wirklichkeit ausser sich haben, vollständig mache, daß ihr habet wirklich werden können, und ist also zwar ein Grund, aber doch noch kein zureichender Grund eurer Wirklichkeit. (3 §.)

39. §.

Dieses wird ferner bewiesen.

Dieses werdet ihr noch deutlicher einsehen, wann ihr erkennet, daß eure Eltern keine principal- oder Haupt Ursachen, sondern nur instrumental- oder Unter-Ursachen von eurer Wirklichkeit seyn können.

Dieses kann also bewiesen werden: Ein Werk der Kunst und Vernunft kann nicht anders, als durch den Gebrauch der Vernunft vollständig hervorgebracht werden: dann sonst würde von der Kunst, so an dem Werke ist, kein zureichender Grund vorhanden seyn; Und also muß der Haupt-Ursacher eines Kunstwerks sein Werk durch den Gebrauch seiner Vernunft hervorbringen.

Nun aber ist euer Leib, welchen ihr durch die Zeugung bekommen habet, ein Werk der Kunst und Vernunft: dann er

ist so künstlich bereitet, daß daraus die Weisheit eines vernünftigen Werk-Meisters genugsam erhellet. Folglich, muß euer Leib von seinem Haupt-Ursacher, durch Vernunft hervorgebracht seyn. Nun aber haben eure Eltern, bei eurer Zeugung, die Vernunft, als ein Mittel euch hervorzubringen, nicht gebrauchet: dann vielleicht haben sie selber wenig oder nichts verstanden von der Art der Zeugung, so bei ihnen vorgegangen ist.

Die Zeugung des Menschen ist ein solches Werk, welches nach gewissen und unveränderlichen Gesetzen also geschehen muß, daß auch die allerweiseste und mächtigste unter den Menschen, darin nichts ändern können, und nicht einmal in ihrer Gewalt haben, nach ihrem Gefallen Söhne oder Töchter zu zeugen. Also können eure Eltern nicht einmal die Haupt-Ursachen eures Leibes seyn.

Dieses wird noch deutlicher, wann man bedenket, daß der Haupt-Ursacher eines Kunst-Werks wissen müsse, aus wie viel Theilen das Kunst-Werk bestehe, und wie dieselbige, wann sie zerbrochen werden, wieder können zurecht gebracht werden, wie man an einem Uhr-Macher siehet, welcher keine Uhr machen könnte, wann er nicht wüste, aus wie viel Theilen und Rädern dieselbige bestehen müsse.

Nun aber wissen eure Eltern nicht, wie viel Glieder an eurem Leibe sind, und wozu sie alle dienen, wann sie solches nicht vielleicht aus der Anatomie, oder Zergliederungs-Kunst des menschlichen Leibes gelernet haben; Sie können auch eure Glieder, wann sie verletzet sind, nicht wieder zurecht bringen. Derhalben ist gewiß, daß eure Eltern nicht einmal die Haupt-Ursachen eures Leibes seyn können, sondern daß man weiter gehen müsse bis zu einem andern, und zwar vernünftigen Haupt-Ursacher, der euren Eltern vorher ihr Wesen und Leben gegeben, und darnach dieselbige, als Mittel-Ursachen oder bloße Werkzeuge, euch hervorzubringen, gebraucht hat; wie im 47. §. weiter wird bewiesen werden.

Jetzt zur Sache: In den Instrumental- und Unter-Ursachen ist zwar ein Grund, aber doch noch kein zureichender Grund von der Wirklichkeit ihrer Wirkungen enthalten: dann sie dienen nur den Haupt-Ursachen darzu, daß sie ihre Wirkungen hervorbringen. (3. und 8. §.). Nun aber sind eure Eltern nur Unter-Ursachen, oder gar nur bloße Werkzeuge, wodurch ihr zur Wirklichkeit gebracht seyd; Also ist in denselbigen zwar ein Grund, aber doch noch kein zureichender Grund eurer Wirklichkeit enthalten.

Die-

Dieses hat wohl erkannt jene Mutter, welche zu ihren sieben Söhnen, als sie um der Wahrheit willen sollten gemartert werden, gesprochen hat: „Ich bin ja eure Mutter, und habe euch gebohren, aber den Athem und das Leben habe ich euch nicht gegeben, noch eure Gliedmaßen also gemacht; darum so wird der, der die Welt und alle Menschen geschaffen hat, euch den Athem und das Leben gnädiglich wieder geben; wie ihrs jetzt um seines Gesetzes willen waget und fahren lasset." 2. Maccab. 7, 22. 23.

40. §.

Auch ist in der ganzen Welt der zureichende Grund unserer Wirklichkeit nicht zu finden.

Ihr werdet auch nicht meynen, daß in Himmel und Erde, so mit einem Wort die Welt genannt werden, der völlige Grund eures Wesens und Lebens enthalten sey. Dann wann dem so wäre, so müsten Himmel und Erde die vollständige Ursache eurer Wirklichkeit seyn. Nun aber ist dieses unmöglich; wie handgreiflich also kann gezeiget werden: Was nicht mehr, oder zum wenigsten nicht so viel Vollkommenheit hat, als man in einer Wirkung antrifft, das kann auch keine vollständige Ursache solcher Wirkung seyn; weil die Wirkung alle ihre Vollkommenheiten von ihrer vollständigen Ursache haben muß. Nun aber habet ihr Vollkommenheiten, nemlich das Leben und Vernunft, so Himmel und Erde nicht haben; also können Himmel und Erde die vollständige Ursache eurer Wirklichkeit nicht seyn, noch den zu-

zureichenden Grund davon, daß ihr lebet/ und Vernunft habet/ in sich enthalten.

Was man selber auf keinerlei Weise (neque formaliter, neque eminenter) hat, das kann man andern auch nicht mittheilen. Nun aber hat die Welt selber keine Vernunft; Folglich hat die Welt euch eure Vernunft nicht geben können, und kann also die Haupt-Ursache nicht seyn, warum ihr jezt lebet und Vernunft habet.

41. §.

Der zureichende Grund unserer Wirklichkeit kann ebenfalls in der vermeynten Welt-Seele nicht seyn.

Wollet ihr vielleicht dafür halten, die Welt-Seele/ wovon die Alten so viel geredet und geschrieben haben, könne doch die Ursache eures gegenwärtigen Zustandes seyn; so frage ich euch: woher wisset ihr dann, daß eine solche Welt-Seele wirklich da sey; da ihr doch dieselbige weder selber gesehen, noch ein gültiges Zeugniß davon, daß sie wirklich seyn sollte, haben könnet? Ihr nehmet also die Wirklichkeit eines Dinges ohne Grund an, und handelt also, wann ihr so denken wollet, nicht vernünftig. Doch wir wollen annehmen, daß eine solche Welt-Seele, deren Wirklichkeit nicht kann bewiesen werden, in der That wirklich sey; Aber dann müssen wir, wann wir gründlich denken wollen, ferner untersuchen und fragen: ob dann diese vermeynte Welt-Seele Vernunft habe, oder

ob sie keine Vernunft haben solle? Soll sie keine Vernunft haben, sondern dadurch nur die wirkende und bildende Krafft, welche aus der künstlichen Zusammen-Setzung der verschiedenen Welt-Theilen enstehet, und gemeiniglich Natur genannt wird, verstanden werden, so hat sie euch die Vernunft nicht mittheilen können: weil sie dasjenige, so sie selber nicht hat, euch nicht hat geben können, und kann also der zureichende Grund eurer Wirklichkeit darin auch nicht enthalten seyn. Soll aber die Welt-Seele Vernunft haben, so ist die Frage: Ob dann dieser Welt-Geist ein von der Welt unterschiedenes Ding sey, oder nicht? wo nicht, so müste der Himmel und die Erde, worauf wir wohnen, und wovon wir ernähret werden, die ursprüngliche Vernunft seyn; welches aber so ungereimt ist, daß es kein vernünftiger Mensch wird annehmen können. Ist aber dieser Welt- oder Natur-Geist ein von der Welt unterschiedenes Ding, so ist ja die Welt wie im 40 §. bewiesen worden, die vollständige Ursache eures gegenwärtigen Daseyns nicht, sondern der von der Welt unterschiedene Welt-Geist. Ist aber ein solcher Welt-Geist, der von der Welt unterschieden ist, wirklich vorhanden, so muß ja etwas seyn, das da machet, daß er vielmehr wirklich als nicht wirklich sey.

Nun aber ist dieses ein Grund; also müste ein Grund von der Wirklichkeit eines solchen Welt-Geistes auch wirklich vorhanden seyn. Soll aber dieser Grund wirklich vorhanden seyn, so muß er entweder in dem Welt-Geist selber, oder ausser demselbigen in einem andern enthalten seyn. Soll das letzte seyn, so ist die Frage: ob man dann endlich an einen Geist komme, der den Grund, warum er wirklich ist, nicht mehr in einem andern, sondern in sich selselber habe, oder ob man niemals an den ersten oder letzten Grund kommen könne? Soll das letzte seyn, so wird man niemals einen zureichenden Grund haben, warum dieser Welt-Geist, und folglich auch ihr, die ihr den Grund eurer Wirklichkeit in dem Welt-Geist suchet, habet können wirklich werden: Soll aber der vermeynte Welt-Geist den Grund, warum er wirklich ist, in sich selber haben, so haben wir gefunden, was wir suchen; wie wir bald sehen werden.

42. §.

Es bleibet gewiß, daß ein zureichender Grund unserer Wirklichkeit vorhanden sey.

Da wir, liebe Brüder! die wir durch eine fremde Krafft zur Wirklichkeit kommen sind, jetzt wirklich sind, so muß ein zureichender Grund dieser unsrer Wirklichkeit vorhanden seyn: dann sollte zwar ein Grund, doch aber noch kein zureichender Grund, unsrer Wirklichkeit vorhanden seyn, so müste daran, daß wir hätten wirk-

lich werden können, noch etwas gefehlet haben, und könnten also nicht wirklich seyn. Nun aber sind wir nicht allein wirklich, sondern wir sind auch davon, daß wir wirklich sind, völlig versichert (31. §.); Also können wir auch davon, daß ein zureichender Grund unsrer jezigen Wirklichkeit wirklich vorhanden sey, völlig versichert seyn.

43. §.

Der selbige ist wirklich in einem Wesen, das von der Welt unterschieden ist.

Ist aber ein zureichender Grund unserer gegenwärtigen Wirklichkeit wirklich vorhanden, so muß derselbige, in so weit er zureichend ist, entweder in der Welt, oder ausser der Welt in einem andern Wesen, das von der Welt unterschieden ist, enthalten seyn. Nun aber ist der zureichende Grund unsrer Wirklichkeit nicht in der Welt enthalten; dann derselbige, in so weit er zureichet, ist weder in uns selber (37. §.), weder in unsern Eltern oder Vor-Eltern (38. 39. §), noch in der ganzen Welt zu finden (40. §. seqq.). Also muß ein anderes von der Welt ganz unterschiedenes Wesen, worin der Grund unsrer Wirklichkeit in so weit er zureichend ist, enthalten und zu finden ist, wirklich vorhanden seyn: dann wann es nicht wirklich wäre, so könnte es solchen Grund auch nicht wirklich in sich haben.

44. §.

Dasselbige hat den Grund seiner Wirklichkeit in sich selber.

Ist aber ein von der Welt unterschiedenes Wesen, worin der zureichende Grund unsrer Wirklichkeit enthalten ist, wirklich vorhanden, so muß ja etwas seyn, das da machet, daß dasselbige vielmehr wirklich, als nicht wirklich sey. Nun aber ist dieses ein Grund von der Wirklichkeit eines solchen Wesens; also ist auch ein Grund von der Wirklichkeit dieses von der Welt unterschiedenen Wesens wirklich vorhanden. Ist aber dem also, so muß dieser Grund entweder in diesem Wesen selber, oder ausser demselbigen, wiederum in einem andern zu finden seyn. Das letzte kann nicht seyn: dann sonst würde der Grund der von eurer Wirklichkeit in diesem Wesen ist, noch nicht zureichend seyn; wie offenbar ist.

Will man einen zureichenden Grund unsrer Wirklichkeit haben, so muß man endlich an ein Grund-Wesen kommen, das den Grund seiner Wirklichkeit nicht mehr ausser sich, in einem andern habe. Ist aber der Grund von der Wirklichkeit eines solchen Grund-Wesens in ihm selber enthalten, so muß in dem Wesen dieses Grund-Wesens etwas seyn, das da machet, daß es wirklich sey, und gehöret also die **Wirklichkeit** zu dem **Wesen** desselbigen.

45. §.

Dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich selber hat, wird ein selbstständiges Wesen genennet; Nun aber hat das Grund-Wesen den Grund seiner Wirklichkeit in sich selber: (44. §.) Folglich ist dasselbige ein selbständiges Wesen.

Es ist ein selbstständiges Wesen.

46. §.

Dasjenige, worin der erste, oder nach unsrer Rechnung, die wir von den nächsten Gründen zu zehlen anfangen, der letzte Grund unsrer Wirklichkeit enthalten ist, ist die erste Haupt Ursache unsrer Wirklichkeit.

Nun aber ist in dem selbständigen Wesen der letzte Grund unsrer Wirklichkeit enthalten: dann wann man weiter gehen müste, so würde man noch keinen zureichenden Grund von unsrer Wirklichkeit haben. Also ist das selbständige Wesen die erste und Haupt-Ursache unsrer Wirklichkeit.

Dieses selbstständige Wesen ist die erste und Haupt-Ursache unsrer Wirklichkeit.

47. §.

Von der ersten Ursache unsrer Wirklichkeit müssen alle andere Dinge, worin Gründe von unsrer Wirklichkeit zu finden sind, als Wirkungen abhangen: Dann sonst könnte sie nicht die erste Ursache unsrer Wirklichkeit seyn.

Von demselbigen hangen unsre Eltern als Wirkungen und Unter-Ursachen ab.

Nun aber ist das selbstständige Wesen die erste Haupt-Ursache unserer Wirklichkeit (46. §.); Folglich ist gewiß, daß unsere Eltern, Voreltern und andere Dinge, worin zwar ein Grund, aber doch noch kein zureichender Grund unserer Wirklichkeit enthalten ist (38. 39. 40. §.), selber als Wirkungen von dem selbständigen Wesen abhangen, und also in Ansehung unserer, zwar Ursachen, doch aber nur Unter-Ursachen unserer Wirklichkeit sind.

48. §.

Dasselbige muß Verstand, Willen und Vernunft haben, und also ein Geist seyn.

Hangen aber wir und unsere Eltern, die auch Ursachen unserer Wirklichkeit sind, von dem selbstständigen Wesen, als Wirkungen ab, so ist gewiß, daß das selbständige Wesen, als unsere erste Ursache, Leben, Verstand, Willen und Vernunft haben müsse. Dann alle wesentliche Vollkommenheiten, die in den Wirkungen gefunden werden, müssen auch in ihrer ersten Ursache, in gleichem oder höherem Grad, enthalten seyn; Dann sonst würde von der Vollkommenheit derer Wirkungen kein zureichender Grund vorhanden seyn; ja, weil solche Vollkommenheiten zum Wesen derer Wirkungen gehören, so würden solche Wirkungen von ihrer ersten Ursache nicht abhangen können, und also keine Wirkungen derselbigen seyn können; welches ungereimt ist.

Nun

Nun aber finden wir in uns und unsern Eltern, die wir zusammen, als Wirkungen, von dem selbstständigen Wesen abhangen (47. §.), verschiedene Vollkommenheiten, die zu unserm Wesen gehören, nemlich, Leben, Verstand, Willen und Vernunft, ohne welche wir nicht seyn würden, was wir sind. Also muß das selbstständige Wesen, welches die erste Ursache unserer Wirklichkeit ist, auch solche Vollkommenheiten, nemlich, Leben, Verstand, Willen und Vernunft haben.

Der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? Die Vernunft des selbstständigen Wesens leuchtet deutlich hervor aus der weisen Einrichtung derer Unter-Ursachen unserer Wirklichkeit: dann wir finden, daß dadurch allerlei Absichten erreichet werden. Nun können Absichten nicht ohne Vernunft seyn; also ist gewiß, daß das selbstständige Wesen, so durch solche Einrichtung derer Unter-Ursachen seine Absichten erreichet, nicht ohne Vernunft seyn könne.

Da nun derjenige, der Vernunft hat, ein Geist ist, so ist das selbst-ständige Wesen ein Geist, und da dasselbige die erste Ursache unserer Wirklichkeit ist, so ist der selbst-ständige Geist unser Haupt-Ursacher und Urheber unserer Wirklichkeit.

49. §.

Dieser Geist ist auch ein Urheber der Welt,

Haben aber wir, die wir Vernunft haben, einen solchen Urheber vonnöthen, so wird der übrige Theil der Welt, so von den Geistern unterschieden ist, und also keine Vernunft hat, auch wol nicht von sich selber seyn, sondern einen Ursacher seiner Wirklichkeit haben. Dieser aber kann kein anderer seyn, als der selbständige Geist, der unser vollkommener Urheber ist.

Dieses kann also bewiesen werden: Derjenige Geist, der unser vollkommener Urheber ist, muß auch ein Ursacher aller der Dingen seyn, ohne welche wir weder seyn noch bestehen können: dann sonst würde er unser vollkommener Urheber nicht seyn können.

Nun aber können wir ohne die Erde nicht seyn noch bestehen: Dann die Erde ist nicht nur unser jetziger Wohnplatz, sondern wir sind auch dem Leibe nach, aus der Erden, und müssen unsere Nahrung aus der Erden haben; Die Erde würde wiederum ohne Sonne weder unsere Wohnung noch unsere Ernährerin seyn können: Dann ohne Sonnenstralen würde sie für Frost erstarren, und mit dicker Finsterniß bedecket seyn.

Die Sonne aber hat mit andern Weltkörpern, wie mit der Erde, wiederum ihren Zusammenhang, also daß eins ohne das andere nicht bestehen kann. Also ist der

der selbstständige Geist, der unser Urheber ist, auch ein Ursacher der Sonne, der Erde und andererer Welttheilen, die mit einem Wort die Welt genannt werden, und also ein Urheber dieser Welt.

50. §.

Der selbstständige Geist der ein Urheber dieser Welt ist, wird GOtt genennet. Nun aber ist wahrhafftig ein selbstständiger Geist, der ein Urheber dieser Welt ist. im 49. §. Also ist wahrhafftig ein GOtt.

und also wahrhafftig unser GOtt.

51. §.

GOtt hat den Grund, warum er ist, in sich selber, (im 44. §.) das ist, in dem göttlichen Wesen ist dasjenige, das da machet, daß er ist, der er ist, enthalten; Also ist er, der er ist; Er ist / weil er ist; welches der hebräische Name Jehovah nachdrücklich andeutet. Er ist schlechterdings nothwendig, und es ist unmöglich, daß er nicht sollte seyn. Dann wann es möglich wäre, daß er nicht seyn sollte, so müste GOtt, der den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat, denselbigen Grund auch zugleich nicht in sich haben. Nun aber ist dieses ein Widerspruch, und ist also schlechterdings unmöglich; Derohalben ist es auch schlechterdings unmöglich / daß GOtt nicht sollte seyn können.

GOtt ist, der er ist, und ist also schlechterdings nothwendig.

52. §.

Dasjenige, so nicht anders seyn kann, als es ist, dasselbige ist unveränderlich.

Nun

Er ist unveränderlich, Nun aber kann GOtt nicht anders seyn, als er ist: Dann er ist, weil er ist, und ist schlechterdings nothwendig, daß er sey, der er ist. (im 51. §) Also ist unser GOtt unveränderlich.

53. §.

auch ewig, Ist aber GOtt, weil er ist, der er ist, unveränderlich, so hat er alle seine Vollkommenheiten zugleich und auf einmal, ohne alle auf einander folgende Daurung; Er hat weder Anfang noch Ende: dann sonst würde er nicht unveränderlich seyn. Nun aber ist dasjenige, so alle Vollkommenheiten auf einmal ohne alle auf einander folgende Daurung, besitzet, und folglich weder Anfang noch Ende hat, ewig. Also ist GOtt auch ewig. Er ist der erste und der lezte.

54. §.

unabhänglich, Ist aber GOtt, auf eine nothwendige und unveränderliche Weise, von und durch sich selber derjenige, der er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, so hat er nichts, das von einem andern Wesen ausser ihm herrühren sollte: dann sonst würde er von und durch sich selber nicht seyn, der er ist. Nun aber wird dasjenige, so nichts in sich hat, das von einem andern Wesen herrühret, unabhänglich genennet. GOtt ist derowegen auch unabhänglich.

55. §.

Daraus, daß GOtt unveränderlich ist, ist auch offenbar, daß die Gottheit kein aus verschiedenen Theilen zusammen gesetztes Wesen sey. Dann alle Körper, das ist, solche Dinge, die aus verschiedenen Theilen zusammen gefüget sind, sind veränderlich: Weil die Theile, woraus sie bestehen, entweder vergeringert, vermehret, oder anders können zusammen gefüget werden; woraus nothwendig eine Veränderung solcher Dinge folget. Nun aber ist GOtt unveränderlich; derohalben kann die Gottheit kein aus verschiedenen Theilen zusammen gesetztes Wesen seyn.

und kann kein aus verschiedenen Theilen zusammen gesetztes Wesen seyn.

56 §.

Diese und andere Vollkommenheiten GOttes, welche daraus, daß GOtt ein Geist ist, leicht können hergeleitet werden, sind von GOtt und dem göttlichen Wesen in der That (*realiter*) nicht unterschieden: dann wann sie also unterschieden wären, so müste die Gottheit ein aus verschiedenen Theilen zusammen gesetztes Wesen, und also veränderlich seyn: dann das Verschiedene kann immer anders zusammen gefüget, und also verändert werden. Nun aber kann dieses nicht seyn; wie im 52. und 55. §. ist bewiesen worden. Also können auch die Vollkommenheiten GOttes von dem göttlichen Wesen in der That nicht unterschieden seyn.

Die Vollkommenheiten GOttes sind von dem göttlichen Wesen in der That nicht unterschieden.

57. §.

Sie sind ohne Schranken, und also unendlich.

Die göttliche Vollkommenheiten sind in GOtt auch ohne alle Schranken oder Grenzen. Dann dasjenige, so unveränderlich ist, hat keine Schranken: dann sonst würde es nicht unveränderlich, sondern veränderlich seyn: weil alle Veränderung in den Abwechslungen derer Schranken bestehet.

Nun aber ist das göttliche Wesen, und folglich sind auch die Vollkommenheiten GOttes, die von seinem Wesen in der That nicht unterschieden sind, (im 56 §.) keiner Veränderung unterworfen. (im 52. §.) Folglich sind die Vollkommenheiten GOttes sowol/ als das göttliche Wesen, ohne alle Schranken. Wo Schranken an den Vollkommenheiten sind, da muß ein mangelhaffter Grund von solchen Schranken vorhanden seyn, (im 28. §.) und kann kein andrer Grund davon angewiesen werden, als weil der Ursacher solcher Vollkommenheiten entweder nicht mehr Vollkommenheit hat geben können, oder wann ers gekonnt hat, doch nicht mehr Vollkommenheit hat mittheilen wollen.

Nun aber hat GOtt keinen Ursacher, der ihm nicht mehr Vollkommenheit hätte sollen können oder wollen mittheilen: dann er ist von und durch sich selber, der er ist. (im 54. §.) derohalben kann auch nicht seyn/ daß GOtt an seinen Voll-

kommenheiten sollte Schranken haben. Nun aber ist dasjenige, so keine Schranken hat, unendlich. Also ist GOtt, gleichwie in seinem Wesen, also auch in seinen Vollkommenheiten unendlich. Da nun keine grössere Vollkommenheit, als die unendliche Vollkommenheit ist, kann erdacht werden (Dann sonst müste die unendliche Vollkommenheit noch ihre Schranken haben, welches unmöglich ist); so ist gewiß, daß GOtt auf die vollkommenste Weise seine Vollkommenheiten habe, und also ein höchst vollkommener Geist sey.

58. §.

Es ist nur ein einiger wahrer GOtt.

Ist nun GOtt ein höchst-vollkommener Geist oder Wesen, so ist er nicht nur einer, sondern er ist der einige wahrhaftige GOtt. Dann es ist unmöglich, daß zwei oder mehr vollkommenste Wesen sollten seyn können. Dieses ist leicht zu beweisen: Dann wann zwei vollkommenste Wesen seyn sollten, so müsten sie entweder beide eben dieselbige, oder nur gleiche, doch aber verschiedene, unendliche Vollkommenheiten haben: Dann wann solche zwei vollkommenste Wesen nicht eben dieselbige unendliche Vollkommenheiten haben sollen, so muß ja ein jeder für sich andere, und also verschiedene, doch aber unendliche Vollkommenheiten haben; weil sie beide vollkommenste Wesen seyn sollen.

Keines aber von beiden kann gesagt werden. Dann sollten sie beide eben dieselbige unendliche Vollkommenheiten haben, so würden es nicht zwei verschiedene, sondern nur ein und dasselbige vollkommenste Wesen seyn: indem die Vollkommenheiten des unendlichen Wesens von dem unendlichen Wesen in der That nicht können unterschieden seyn (56. §). Sollten sie aber nur gleiche Vollkommenheiten haben, die doch einem jeden für sich allein eigenthümlich seyn sollen, so müsten gewisse Schranken fürhanden seyn, wodurch eines jeden Vollkommenheiten also eingeschränket würden, daß sie nur dem einen und nicht dem andern zukommen könnten: und auf solche Weise würden solche Vollkommenheiten nicht unendlich seyn. Dann was seine Schranken hat, kann nicht unendlich seyn.

Nun aber würden solche Vollkommenheiten in diesem letzten Fall, ihre Schranken haben; also würden sie nicht unendlich seyn. Also ist aus dem Grunde des Widerspruchs offenbar, daß nur ein vollkommenstes Wesen seyn könne, und ist folglich das Heidenthum aus diesem ersten und allen Menschen bekannten Grunde widerlegt. Daß ein GOtt sey, ist daraus, daß wir wirklich sind, offenbar; daß aber mehr Götter seyn sollten, ist nicht allein unnöthig, sondern es wird auch ohne allen

Grund,

Grund, wider einen wichtigen Grund angenommen. Nun aber ist dieses unvernünftig; derohalben ist der Lehrbegriff von der Vielgötterei unvernünftig.

59. §.

Dieser einige GOtt ist der Schöpfer dieser Welt.

In diesem einigen wahren GOtt, als in der ersten selbstständigen Ursache, ist der letzte Grund von der Wirklichkeit dieser Welt, und von allem dem, so darinnen ist, enthalten. (45. §. und folgenden.)

Nun aber ist der selbstständige Geist, welcher die erste Ursache ist, oder worin der letzte Grund von der Wirklichkeit dieser Welt zu finden ist, der Schöpfer dieser Welt: dann erschaffen, ist nach dem Begriff, den wir uns davon machen, nichts anders, als den lezten Grund von der Wirklichkeit dieser Welt in sich enthalten. Also ist der einige wahre GOtt der Schöpfer dieser Welt; Er hat diese Welt und alles, was darinnen ist, geschaffen.

Nach den gemeinen Erklärungen, die man von der Schöpfung bisher gemacht hat, daß nemlich erschaffen sey, das Mögliche zur Wirklichkeit bringen; oder dasjenige, so aus Krafft seines Wesens nicht wirklich ist, wirklich machen; folget, daß ein Uhrmacher, wann er eine Uhr, die doch gewißlich aus Krafft ihres eigenen Wesens nicht wirklich ist, verfertiget, und zur Wirklichkeit bringet, dieselbige im eigentlichen Sinn erschaffe. Welches doch wider den Begriff ist, den wir uns von der Schöpfung machen.

60. §.

Die Welt ist von GOtt am Anfange geschaffen.

Hat aber GOtt die Welt geschaffen, so hat er dieselbige wirklich gemacht: Dann sonst würde in ihm, als der ersten Ursache, der letzte Grund von der Wirklichkeit der Welt nicht können enthalten seyn. Nun aber ist gewiß, daß dasjenige, so wirklich gemacht wird, anfange zu seyn, wann es wirklich gemacht und geschaffen wird; Also ist diese Welt am Anfange von GOtt geschaffen worden.

Alles, was geschaffen wird, das wird zur Wirklichkeit gebracht: Dann es hat den Grund seiner Wirklichkeit nicht in sich selber, sondern in einem andern ausser sich. Was zur Wirklichkeit gebracht wird, das fänget an zu seyn, und hat also einen Anfang seiner Wirklichkeit; was aber einen Anfang seiner Wirklichkeit hat, das kann nicht von Ewigkeit wirklich seyn; Also kann kein Geschöpf von Ewigkeit geschaffen seyn.

GOtt hat zwar von Ewigkeit das Vermögen zu erschaffen gehabt, aber der Mangel ist an dem Geschöpfe, welches durch die Erschaffung muß wirklich gemacht werden, und also einen Anfang seiner Wirklichkeit haben. Sollte nun ein Geschöpf von Ewigkeit geschaffen seyn, so müste es einen Anfang seiner Wirklichkeit haben, und zugleich nicht haben, weil es soll von Ewigkeit seyn; welches ein offenbarer Widerspruch ist. Zum wenigsten diese Welt, welche aus verschiedenen Abwechselungen des Tags und der Nacht bestehet, hat nicht von Ewigkeit können geschaffen seyn. Dann wann sie von Ewigkeit sollte geschaffen seyn, so müsten entweder unendlich viele, oder nur endliche Tage bis hiehin verflossen seyn: weil zwischen dem Endlichen und Unendlichen kein Mittel-

Ding kann gefunden werden. Keines aber von beiden kann mit der Ewigkeit der Welt bestehen: Dann sollten nur endliche Tage vergangen seyn, so könnte die Welt nicht von Ewigkeit seyn. Sollten aber unendlich viele Tage schon vergangen seyn? so ist die Frage: Ob dann mehr Stunden als Tage sollten verflossen seyn, oder nicht? wo nicht? so würden es keine Tage seyn, die in diese Welt gehören: dann darin bestehet Tag und Nacht aus 24 Stunden. Sollten aber mehr Stunden als Tage vergangen seyn, so würden die verflossene Tage keine unendlich viele Tage seyn: weil die Stunden, deren Anzahl weit grösser seyn muß, nicht mehr als unendlich viele Stunden seyn können. Will man sagen, man könne in dem Fall / wann die Welt von Ewigkeit geschaffen wäre / nicht von mehr oder weniger Stunden reden; so gibt man zu erkennen, daß diese Welt, wie sie jetzt ist, nicht könne von Ewigkeit erschaffen seyn: Dann in dieser Welt bestehet ein Tag aus vielen Stunden.

61. §.

Die Welt ist von GOtt entweder aus etwas, oder aus nichts geschaffen.

Hat nun GOtt die Welt geschaffen, so hat er dieselbige entweder aus etwas so vorhin schon da gewesen ist, oder aber aus nichts hervor gebracht und geschaffen. Dann es muß entweder etwas gewesen seyn, woraus die Welt gemacht ist, oder es muß nichts da gewesen seyn, und also muß die Welt in diesem letzten Fall, wie wir reden, aus nichts hervorgebracht seyn. Derohalben haben wir wol Ursache zu untersuchen, auf welche Art und Weise diese Welt dann sey hervorgebracht worden.

62. §.

Sie ist nicht aus dem göttlichen Wesen, als aus einer Materie erschaffen.

Hat GOtt die Welt aus etwas, so vorhin schon da gewesen ist, geschaffen, so muß er entweder aus sich selber und aus seinem göttlichen Wesen / aus dem Grundstoff / oder aber aus einer andern Materie, die von seinem göttlichen Wesen unterschieden, und vorhin schon da gewesen ist / diesebige geschaffen haben; dann kein drittes, woraus sonst die Welt sollte gemacht seyn, kann hier erdacht werden. Das erste kann nicht seyn: dann sonst müste die Gottheit nicht nur aus verschiedenen Theilen bestehen, sondern es müste auch etwas von der Gottheit können abgenommen, zur Welt gemacht, und also können verschlimmert werden. Nun aber streitet dieses wider den ersten Begriff, den wir von der Gottheit haben; wie im 51. §. seqq. bewiesen worden. Also ist gewiß, daß GOtt auf solche Weise die Welt nicht aus sich selber gemacht habe; sondern daß, wann gesagt wird: alles sey aus GOtt; die Meynung sey, daß GOtt aus seiner unendlichen Krafft und durch seinen Willen / welche Vollkommenheiten von GOtt in der That nicht unterschieden sind, die Welt hervorgebracht habe.

63. §.

Die Materie wor-

Hat aber GOtt die Welt aus einer von ihm unterschiedenen Materie her-

vor

vor gebracht, so muß dieselbige entweder von Ewigkeit, aus Krafft ihres eignen Wesens, schon seyn da gewesen, oder sie muß von einem andern, und zwar von GOtt erst seyn hervorgebracht worden, um daraus, als aus dem Grund-Stoffe, diese Welt zu bauen. Das erste kann nicht seyn: Dann solche ewige Materie müste aus einem inneren Grunde und Krafft ihres Wesens, entweder veränderlich, oder aber unveränderlich gewesen seyn. Aber keines von beiden kann gesagt werden: dann wann solche Materie sollte unveränderlich gewesen seyn, so hätte GOtt daran nichts ändern, und also daraus die Welt nicht bauen können. Soll sie aber, aus Krafft ihres Wesens, veränderlich gewesen seyn, so würden aus eben dieser Krafft alle Veränderungen der Materie, so in ihrem Wesen gegründet wären, von selbsten kommen seyn, und würde folglich alle Beschäfftigung GOttes dabei unnöthig, ja vergeblich gewesen seyn. Nun aber kann GOtt nichts unnöthiges und nichts vergebliches thun; also hätte GOtt auch in diesem letzten Fall, aus solcher Materie die Welt nicht hervorbringen können. Wäre die Materie, woraus GOtt die Welt gebauet, ewig gewesen, so hätte GOtt in vielen Stücken sich nach der Beschaffenheit solcher Materie richten müssen. Nun aber streitet solches offenbar wider die Vollkommenheit GOttes, so bisher

aus die Welt geschaffen, ist nicht ewig;

her bewiesen worden; also kann die Materie, woraus GOtt die Welt gemacht hat, nicht ewig seyn.

64. §.

sondern sie ist aus nichts und zwar auf einmal, von GOtt geschaffen.

So bleibet dann, daß GOtt, wann er aus einer Materie oder Grund-Zeug die Welt geschaffen hat, solche Materie erst hervorgebracht habe, ehe er daraus die Welt gebauet hat. Hat aber GOtt solche Materie geschaffen, so hat er dieselbige entweder wiederum aus einer andern Materie, oder aus nichts anders unmittelbar hervorgebracht. Nun aber kann das erste nicht seyn; wie aus dem so im 63. §. gesagt worden, leicht kann bewiesen werden; Also bleibet dann, daß GOtt die Materie als den Grund-Stoff zum Bau der Welt, aus nichts, und zwar, weil zwischen seyn und nicht seyn kein Mittel-Stand ist, auf einmal geschaffen habe; nicht in dem Sinn, als wann das Nichts sollte der erste Stoff zur Materie gewesen seyn, sondern die Meynung, wie ein jeder siehet, ist, daß GOtt die Materie, die nicht war, zur Wirklichkeit gebracht habe, ohne dieselbige aus etwas hervor zu bringen.

Man würde sich widersprechen, wann man sagen wollte, daß etwas zu gleicher Zeit seyn und doch nicht seyn sollte; Aber es ist kein Widerspruch, wann man sagt, daß dasjenige, so nicht war, wirklich worden sey; wie wir an uns selber sehen. Dann wir sind jetzt wirklich, da wir doch vor kurzer Zeit, nemlich vor etlichen Jahren, noch nicht waren.

65. §.

65. §.

Da GOtt solche ungestalte Materie hernach in Ordnung gebracht, und daraus die Welt gebildet hat, so hat die Welt, die vorhin noch nicht war, von GOtt, als der ersten Ursache ihrer Wirklichkeit, ihre Wirklichkeit bekommen. Nun aber wird dasjenige, so auf solche Weise seine Wirklichkeit bekommt, nachdem es vorhin nicht gewesen ist, erschaffen, (59. §.) so ist die Welt von GOtt aus solcher Materie geschaffen worden. Daraus ist die Welt erschaffen.

66. §.

Die Hervorbringung der Dinge, wobei eines auf das andere folget, geschiehet in der Zeit. Nun aber ist bei der Schöpfung oder Bildung der Welt aus der Materie, eines auf das andere gefolget: dann erst ist die Materie aus nichts geschaffen, und darnach ist dieselbige in Ordnung gebracht worden, wobei wiederum immer eines auf das andere hat folgen müssen. Derhalben ist die Schöpfung, oder Bildung der Welt aus der Materie, in der Zeit geschehen. Die Welt ist in der Zeit geschaffen worden.

Was hier aus der Vernunft bewiesen worden, das lehret Moses, wann er sagt: *Am Anfang schuf GOtt Himmel und Erde.* *Gen.* I, 1. Hier wird durch Himmel und Erde die Welt verstanden, aber nicht die völlig gebildete und ausgebauete Welt, sondern nur der Grund-Stoff woraus die Welt bestehet. Dieses ist daraus offenbar, daß im 2ten Vers gesagt

wird, daß die Erde noch wüste und leer gewesen sey; und im 3ten und folgenden Versen erst erzehlet wird, wie GOtt in der Zeit, nemlich in sechs Tagen, die Welt gebauet habe. Diese und andere nöthige Wahrheiten der natürlichen Religion kann man aus dem Satze des zureichenden Grundes, wann man ihn recht verstehet, so gründlich beweisen. Doch gestehe ich gerne, daß man solches weit kürzer und noch deutlicher thun könnte, wann man mit den Alten, nicht zuerst von Gründen, sondern von Ursachen reden, und die Ursachen nicht durch Gründe erklären wollte: weil solche Erklärung viel Weitläufftigkeit und Undeutlichkeit bei sich führet.

Das zweite Kapitel,

von der göttlichen Absicht
bei der
Erschaffung der Welt.

I. §.

Gelegenheit zu dieser Abhandlung wird angewiesen.

Da ein Weiser, als Weiser, nicht ohne Absichten handelt, so wird GOtt, der alleine weise ist, auch nicht ohne Absichten gehandelt haben, da er die Welt, wie gezeiget worden, geschaffen hat. Diese Folge beweiset Herr Daries von der Beschaffenheit der göttlichen Strafen (3. §.) sehr gründlich auf folgende Weise: „Indem GOtt etwas will, so wirket entweder zugleich seine Weisheit, oder diese

„wir-

„wirket nicht mit? Wer kann das letzte „denken, ohne GOtt Unvollkommenheiten „beizulegen? Ist GOtt ein wahrhafftig „vollkommener GOtt, so kann er nichts „wollen, wann nicht alle Vollkommenhei„ten des Willens angewendet werden. „Was er demnach will, das will er als ein „weiser, gütiger und gerechter GOtt; das ist, „die Weisheit GOttes wirket allezeit mit, „wenn GOtt etwas will. Die Weisheit „setzet allezeit eine gewisse Absicht zum „Grunde, und wenn sie etwas erwehlet, so „erwehlet sie es darum, weil es ein Mit„tel ist, diese Absicht auszuführen. Die„ses ist genug zu beweisen, daß GOtt nicht „ohne Absicht etwas wollen könne.„ Ist nun dieses, so ist gewiß, daß GOtt das große Werk der Schöpfung nicht ohne Absichten werde unternommen haben. Welche aber sind die Absichten, die der große GOtt durch die Erschaffung der Dinge hat erhalten wollen? Die richtige Beantwortung dieser wichtigen Frage soll der Zweck und die Haupt-Absicht dieser gegenwärtigen Abhandlung seyn.

2. §.

Um diesen Zweck zu erreichen, muß man vorher, was die Absicht insgemein sey, und wie dieselbige hauptsächlich müsse eingetheilet werden? untersuchen. Dasjenige, so ein Vernünftiger, durch sein wollen *Haupt-Eintheilung der Absichten.*

oder nicht wollen / zu erhalten gedenket / wird Absicht genennet. Dasjenige aber, so man durch sein wollen zu erhalten trachtet, will man entweder ferner als ein Mittel brauchen, um noch andere Absichten dadurch zu erlangen, oder man will es dazu nicht brauchen, sondern man bleibet dabei stehen. In dem ersten Fall ist es (finis intermedius) eine mittlere besondere oder Unter-Absicht; In dem letzten Fall aber ist es die letzte Absicht oder der Haupt-Zweck, wornach alle Bemühungen dessen, der da handelt, abzielen. Das Aderlaßen, z. E. ist in Ansehung der Vorbereitungen, wodurch es ins Werk gerichtet wird, zwar eine Absicht des Kranken, der den Wund-Arzten kommen lässet; doch weil der Kranke nur zu dem Ende zur Ader läßet, damit er seine vorige Gesundheit wieder erlangen möge, so ist das Aderlaßen hier nur eine Unter-Absicht; in Ansehung der Gesundheit aber, so dadurch soll hergestellet werden, ist dieses Aderlaßen nur ein Mittel. Die Gesundheit hingegen ist die Haupt-Absicht des Kranken, wann er dabei stehen bleibet, und nicht gedenket, daß er dieselbige ferner, als ein Mittel, GOtt und dem Nächsten zu dienen brauchen müsse. Herr Daries scheinet darzu, daß etwas eine Haupt-Absicht sey, noch mehr zu erfordern, wann er in der 4. Abhandlung von der göttlichen Absicht bei der Er-

schaffung der Dinge im 6. §. sagt: Es ist klar, daß die Absicht oder der Zweck unserer Handlung dasjenige sey, was aus der Handlung nach unserm Willen also erfolget, daß wenn es daher nicht erfolgen können, wir uns nicht würden entschlossen haben, diese Handlung zu unternehmen.

3. §.

Fernere Eintheilung der Absichten.

Die Scholastiker machen noch vielmehr Eintheilungen der Absichten, wovon etliche zwar geringen Nutzen zu haben scheinen, etliche aber unstreitig dazu dienen, daß man sich richtige Begriffe von den Absichten machen, und viele Schwierigkeiten, so bei der Betrachtung der Absichten vorkommen, gründlich auflösen könne. Diejenige, so da zu Erläuterung unserer vorhabenden Materie etwas beitragen können, sollen hier angeführet werden. Sie theilen 1.) die Absicht noch ferner in die antreibende Ursache (in causam finalem, sive finem motionis), und in das Ende (in finem stricte dictum, sive finem terminationis) ein. Dann dieselbige Absicht, nemlich, die Gesundheit, in so weit sie durch die Hülfs-Mittel wieder erlanget ist, ist in Ansehung der wirkenden Ursache das Ende, wobei dieselbige beruhet, und alle Handlungen, die deßwegen angestellet worden, einstellet; In Ansehung der

Hand-

Handlungen aber ist und bleibet die Absicht, z. E. die Gesundheit die antreibende Ursache: dann in ihr ist der sittliche Grund von allen Handlungen, die bei dem Gebrauch der Hülfs-Mittel sind verrichtet worden, enthalten. Die Art und Weise, wie die antreibende Ursachen wirken, ist (8. §. 1. Kapitel) zum Theil schon angewiesen worden. Doch diese Eintheilung der Absichten hat geringen Nutzen; weil der ganze Unterschied, der zwischen der antreibenden Ursache und dem Ende sich befindet, blos in unsern Gedanken bestehet, wann wir nemlich die Absicht bald in dieser, bald in jener Beziehung betrachten. Dann das Ende in und bei den Absichten soll entweder auch eine Absicht seyn, oder nicht? Wo nicht, was soll es dann seyn? Wie kann dann die Absicht in das Ende eingetheilet werden? Soll aber das Ende auch eine Absicht seyn? so ist die Frage: ob es dann nur eine mittlere, oder aber eine Haupt-Absicht seyn solle? Keine mittlere Absicht kann es seyn; dann eine mittlere Absicht wird ferner, als ein Mittel gebrauchet, um dadurch noch andere Absichten zu erreichen (2. §.), und kann also unmöglich das Ende dessen seyn, der aus Absichten handelt. Ist aber das Ende eine Haupt-Absicht, so kann es von der antreibenden Ursache nicht in der That, sondern nur nach unsern Gedanken unterschieden seyn: dann die Haupt-

Ab-

Absicht ist eben dasjenige, so die wirkende Ursache zu allen Handlungen, wodurch der Zweck soll erreichet werden, als sittliche Ursache antreibet. Dieses kann darzu dienen, damit man sich von dem, so Herr Daries / in der 4ten Sammlung von der göttlichen Absicht, aus den Scholasticis de fine motionis et terminationis anführet, nicht möge blenden lassen.

Darnach machen die scholastische Lehrer einen Unterschied zwischen den innerlichen und äusserlichen oder Neben-Absichten; welches seinen Nutzen hat. Die innerliche Absichten sind, nach ihrer Lehre, diejenige, so aus den Handlungen natürlicher Weise folgen, nemlich die Gesundheit aus dem Gebrauch guter Arzeneien; Neben-Absichten aber sind, die nicht auf solche Weise aus den Handlungen selber folgen, sondern von dem, der da wirket, dabei gemacht werden, z. E. der Gewinn, den der Arzt, bei Gesundmachung der Kranken, machen will. Die Haupt-Absichten werden 3tens von diesen Weltweisen weiter eingetheilet in die Absicht, die an sich die letzte ist, und seyn muß; und in solche Haupt-Absichten, welche zwar an sich selber nicht die letzte seyn müsten, doch von den Menschen, nach ihrem Begriff und Urtheil, dazu gemacht werden. Dieses letztere kann wiederum auf zweierlei Weise geschehen, entweder positive, wann man das, wobei man doch nicht

beruhen

beruhen müste, aus Irrtum zu seiner letzten Absicht stellet, und nicht weiter gehen will. Z. E. Der Genuß des Irdischen in Ansehung der Welt-Menschen, die nichts mehr verlangen; oder negative, da man an höhere Absichten nicht denket, doch aber dieselbige nicht ausschließet; z. E. wann ein Kranker die Gesundheit zum letzten Zweck seiner Handlungen setzet, dabei aber sich nicht erinnert, daß er seine Gesundheit zur Ehre GOttes und Nutzen des Nächsten brauchen müsse, doch aber solche höhere Absichten nicht positive ausschließet. Nachdem nun die verschiedene Arten der Absichten sind angewiesen worden, kann dasjenige, worüber hier gestritten wird, genauer bestimmet werden, damit man nicht in einen Wort-Streit verfallen möge; Daß nemlich, wann nach der Haupt-Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt gefraget wird, nur die Rede von der innerlichen und allerletzten Absicht GOttes sey, ohne welche er, wann es möglich wäre, daß er sie nicht hätte erhalten sollen, die Welt nicht würde geschaffen haben. Man hat biß hiehin, ob man schon die Sache so genau nicht untersuchet hat, durchgehends dafür gehalten: die letzte Haupt-Absicht GOttes, bei der Schöpfung sey die Verherrlichung GOttes / oder die Kundmachung der göttlichen Vollkommenheiten. Herr Daries ist der erste, der dieses

Dasjenige, so hier soll bewiesen werden, wird genauer bestimmet und angewiesen.

ses öffentlich leugnet, und dagegen in einer öffentlichen Schrifft zu behaupten suchet, daß nicht die Verherrlichung des göttlichen Namens, sondern die Beförderung der Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, die allerlezte Haupt-Absicht GOttes bei der Erschaffung der Dinge sey. Diese neue Meynung halte zwar nicht für gefährlich, doch aber für ungegründet; darum will das Gegentheil mit tichtigen Gründen beweisen. Meine Absicht dabei ist, damit diese Sache, die in dem Gebäude der Sitten-Lehre, ohnstreitig vieles ändert, ins künftige noch gründlicher möge untersuchet werden.

4. §.

Was aus einem objectivischen oder subjectivischen Grunde handeln, sey?

„Die Haupt-Absicht, warum einer etwas gethan hat, ist entweder in der Sache zu finden, gegen welchs er seine Handlungen gerichtet hat; oder diese Absicht ist in ihm selbst, ob gleich die Handlung gegen eine andere Sache ist gerichtet worden. In dem ersten Falle wird gesaget: Er habe mit einem objectivischen, und in dem andern: er habe mit einem subjectivischen Grunde gehandelt. Z. E. Cajus gibt einem Armen ein Allmosen, und also richtet er gegen diesen seine Handlung. Er hat zur Absicht, durch die Anwendung seiner Vollkommenheit, auch diesen Nothleidenden vollkommner zu ma-

„chen.

„chen. Er setzet also die Absicht seiner „Handlung in der Sache, gegen welche „er solche gerichtet, das ist, er gibt All„mosen aus einem objectivischen Grunde. „Titius gibt einem andern Allmosen, und „richtet also seine Handlungen gegen die„sen. Er hat zur Absicht, hierdurch an„dern Begriffe von seiner Mildthätigkeit „beizubringen, und also setzet er seine Ab„sicht nicht in dem, gegen welchen er seine „Handlung gerichtet hat, sondern in ihm „selbst das ist, er reichet Allmosen aus ei„nem subjectivischen Grunde.„

Diese deutliche Begriffe von dem objectivischen und subjectivischen Grunde hat man dem Herrn Daries zu danken, dessen eigene Worte, aus dem 6. §. vom objectivischen und subjectivischen Grunde, hier sind angeführet worden. Er hat hiermit der gelehrten Welt einen großen Dienst erwiesen; da auch die gelehrteste Männer durch den unbestimmten und undeutlichen Begriff, den man von dem subjectivischen Grunde hatte, noch vor kurzer Zeit dahin sind verleitet worden, daß sie als Regeln angenommen: Ein subjectivischer Grund sey kein Grund, sondern nur ein Eigensinn/ nach dem bekandten Spruch: sic volo, sic jubeo; stat pro ratione voluntas. Ein Weiser müsse jederzeit aus einem objectivischen Grunde handeln; Ja GOtt selber könne folglich nicht aus

einem subjectivischen, sondern müsse immerhin, vermöge seiner Weisheit, aus einem objectivischen Grunde gegen uns handeln. Welches doch falsch ist, wie bald soll gezeiget werden.

5. §.

Ein Weiser kann gegen unvernünftige und leblose Dinge aus einem subjectivischen Grunde handeln.

Nachdem nun der richtige Unterschied, der zwischen dem objectivischen und subjectivischen Grunde sich befindet, ist angewiesen worden, so trage kein Bedenken, die Frage: Ob ein Weiser, als Weiser, in etlichen Fällen aus einem subjectivischen Grunde handeln könne? zu bejahen: dann ich kann solche Fälle anweisen, und daraus, was ich sage, nach der gegebenen Erklärung handgreiflich beweisen. Cajus, z. E. handelt damit im geringsten nicht wider die Regeln der Weisheit, daß er Fliegen oder Flöhe tödtet, damit er von ihnen nicht beunruhiget werde: dann er suchet auf solche Weise durch dienliche und erlaubte Mittel eine an sich gute Absicht zu erreichen. Dabei handelt er aber aus einem pur subjectivischen Grunde; wie also kann bewiesen werden. Derjenige handelt nicht aus einem objectivischen, sondern aus einem blos subjectivischen Grunde, der nicht in dem Gegenstande, wogegen er handelt, sondern in ihm selber die Absicht seiner Handlungen stellet (4. §.). Nun aber handelt Cajus in diesem Fall also: dann

er stellet die Absicht dieser seiner Handlungen nicht in dem Ungeziefer, so er auszurotten suchet, sondern in ihm selber, damit er von demselbigen nicht beunruhiget werde. Also handelt er auf eine Weise und erlaubte Weise, wann er Flöhe und Fliegen zu tödten trachtet, aus einem blos subjectivischen Grunde.

Muß ein Weiser jederzeit aus einem objectivischen Grunde handeln? so muß man auch aus einem objectivischen Grunde essen und trinken; Man darf keine Ochsen, Schweine oder Schafe anders als aus einem objectivischen Grunde schlachten und essen. Worin aber soll dieser Grund bestehen? Ich kann keinen finden, wann man nicht sagen will: man thue solchen Thieren einen großen Dienst damit, daß man sie schlachte, und ihr Fleisch esse, damit es in Menschen-Fleisch verwandelt, und also vollkommner werden möge. Aber ich glaube, solche Thiere, wann sie Vernunft hätten, würden sich für solche Wohlthat großgünstig bedanken. Weil unvernünftige und leblose Dinge, in Ansehung unserer, nur Mittel sind, wodurch unsere Glückseligkeit zur Verherrlichung GOttes soll befördert werden; so kann ein Weiser zwar seine Absicht in dieselbige stellen, doch muß er diese Absicht weiter als ein Mittel, seine, oder anderer Menschen Glückseligkeit zu befördern, brauchen, und also die Haupt-Absicht

sicht dabei in sich selbst oder in andere Vernünftige setzen.

6. §.

Auch gegen seinen Neben-Menschen.

Nicht nur gegen unvernünftige und leblose Dinge, sondern auch gegen seinen Neben-Menschen kann ein Weiser entweder aus einem pur subjectivischen, oder zum wenigsten aus einem theils subjectivischen / theils objectivischen Grunde handeln. Dieses kann aus den ersten Gründen des Natur-Rechts bewiesen werden. Dann wir müssen zwar unsern Nächsten lieben, doch nur als uns selbst; Wir müssen anderer Menschen Wohlfart durch unsere Handlungen suchen zu befördern, doch fürnemlich zu dem Ende, damit sie uns gewogen, und dadurch mögen bewogen werden, auch unser Wohlseyn durch ihre Handlungen zu befördern. Also ist die Liebe des Nächsten, in der Liebe, die wir uns selber schuldig sind, gegründet, und fängt also die Liebe von sich selber an. Woraus nun weiter ganz richtig folget, daß ein Weiser in allen denen Fällen, worin er seine und des Nächsten Wohlfart nicht zugleich befördern kann, sondern eine nothwendig versäumen muß, seine eigene Glückseligkeit dem Wohlseyn seines Nächsten vorziehen müsse; wie aus dem Fall der Nothwehr offenbar ist, und Herr Daries im 299. 300. 301. 302. und 303. §§. Jur. natur. et gent. dieses alles

Staatliche Bibliothek Bamberg

recht gründlich beweiset. Aus diesen Gründen ist nun leicht zu beweisen, daß ein Weiser in solchen Fällen aus einem blos subjectivischen Grunde handeln müsse. Dann wer die Absicht seiner Handlungen nicht in dem Gegenstand, wogegen er wirket, sondern in ihm selber stellet, der handelt aus einem pur subjectivischen Grunde. Nun aber muß ein Weiser in diesen Fällen seine Absicht nicht in seinen Nächsten, gegen welchen er handelt, sondern in ihm selber stellen; Also muß ein Weiser in allen diesen Fällen aus einem pur subjectivischen Grunde handeln.

Wollte jemand an der Richtigkeit des Unter-Satzes noch zweiflen, so will denselbigen also beweisen: die Absicht, die ein Weiser in diesen Fällen suchen muß, ist seine eigene Wohlfart: dann dieselbige trachtet er hier durch seine Handlungen zu erhalten. (2. §.) Nun aber stellet ein Weiser in diesen Fällen, diese seine Absicht in ihm selber, nicht aber in seinen Nächsten, dessen Glückseligkeit er hier versäumen muß, oder welchen er gar, wo es nicht anders seyn kann, muß lassen unglücklich werden. Folglich muß ein Weiser in solchen Fällen die Absicht seiner Handlungen in ihm selber stellen, und also lediglich aus einem subjectivischen Grunde auch gegen seinen Neben-Menschen handeln.

In

In andern Fällen, worin keine solche collision zwischen den Pflichten, die wir uns selbst und unserm Nächsten schuldig sind, entstehet, muß ein Weiser zwar die Glückseligkeit seines Nächsten in allem Ernst suchen, und also die Absicht dieser seiner ernstlichen Bemühung in seinen Nächsten stellen, das ist, gegen denselbigen aus einem objectivischen Grunde handeln, doch aber, weil die Liebe von sich selber anfängt, so muß er diese seine erste Absicht ferner als ein Mittel ansehen, wodurch er seine eigene Wohlfart befördern könne, und also die Haupt-Absicht in sich selber stellen, das ist, theils aus einem subjectivischen, theils aber aus einem objectivischen, doch aber fürnemlich aus einem subjectivischen Grunde auch in diesem Stücke handeln. Wobei doch zu merken ist, daß nicht von der allerletzten Haupt-Absicht, die im 3. §. erkläret worden, hier die Rede sey: dann es ist gewiß, daß wir nicht nur alle unsere Handlungen, sondern auch alle Unter-Absichten, die wir dabei haben, dahin richten müssen, daß GOtt allein verherrlichet werde; wie Schrifft und Vernunft uns lehren.

Dasjenige, so hier ist bewiesen worden, kann ich auch in einem Beispiele zeigen, wobei dem aufmerksamen Leser vielleicht noch andere gleiche Exempel, wodurch diese Sache kann erläutert werden, von selbsten beifallen wird. Titius, z. E. der ein Acker-Gut hat, und die Arbeit

dabei nicht allein bestreiten kann, handelt den Regeln der Weisheit gemäß, wann er einen Knecht miethet, und aus dreien die sich anbieten, den Mopsum erwehlet, weil er nicht allein ein starker Jüngling ist, sondern auch den Acker-Bau wohl verstehet; Nun aber handelt Titius in diesem Fall aus einem subjectivischen Grunde: dann er setzet die Absicht, die er hierbei hat, nicht in den Knecht, als der bei andern sowol, als bei ihm, seine Kost und Lohn verdienen kann, sondern in ihm selber: damit er nemlich seine Nahrung und Gewinn von seinem Acker-Bau haben möge; Also handelt Titius in diesem Fall weislich aus einem subjectivischen Grunde. Ob eine Handlung gut oder bös sey? kann man folglich daraus, daß sie aus einem objectivischen oder subjectivischen Grunde ist verrichtet worden, nicht beurtheilen: dann man kann auch aus einem objectivischen Grunde seinen Nächsten in Unglück, oder gar ums Leben bringen; sondern man muß untersuchen: ob die Handlung wider die Gesetze oder wider die Regeln der Weisheit streite, oder nicht?

7. §.

Eine Ausflucht wird benommen.

Herr Daries, weil er als ein scharfsinniger Philosophus, wohl gemerket, daß ihm solche Schwierigkeiten könnten entgegen gesetzet werden, suchet (9. §.) von dem objectivischen und subjectivischen Grunde vorzubauen, und sagt: Man könne 1.) auch gegen sich selbst aus einem objectivischen Grunde handeln, wann man nemlich seine eigene Vollkommenheiten zu befördern suchet; auch könne man 2.) aus einem objectivischen Grunde gegen die Wahrheit handeln, wann man nemlich in Untersuchung der Wahrheit,

heit, die Erweiterung und Bevestigung der Wahrheit zu seiner Absicht setzet. Aber ich gebe hier einem jeden zu bedenken, ob er damit den wahren Unterschied zwischen den objectivischen und subjectivischen Gründen, den er vorhin wohl angewiesen hatte, nicht selber wiederum hinweg nehme? Kann man dann sich selbst in der That von sich selber absondern? Dieses wird alsdann erst möglich werden, wann die Triangel anfangen werden Figuren zu seyn, welche keine drei Winkel mehr haben; alsdann wird auch diese Ausflucht anfangen gültig zu werden. Die Wahrheit, weil sie keine Person ist, und uns, wann sie nicht erkannt wird, sondern in ihrem dunkeln Abgrunde liegen bleibet, nichts nützen kann, so kann dieselbige kein eigentlicher Gegenstand seyn, worin ein Weiser seine Absicht stellen sollte; sondern ein Weiser muß, bei Erweiterung oder Bevestigung der Wahrheit, zu seinem Zweck haben, daß Menschen die Wahrheit erkennen, und durch solche Erkenntniß, von der Sklaverei ihrer Unwissenheit, Irrthümer, Vorurtheilen und falschen Meynungen möge frei gemacht werden.

8. §.

GOtt handelt auch gegen uns aus einem subjectivischen Grunde.

Kann aber ein weiser Mensch aus dem Grunde, weil er sich selbst für andern lieben muß, gegen andere Menschen aus ei-

einem subjectivischen Grunde handeln, warum soll GOtt, der sich selbst, als das höchste Gut über alles liebet, dann nicht gegen uns aus einem subjectivischen Grunde handeln können? Daß GOtt wirklich gegen uns aus einem subjectivischen Grunde handle / kann ich auf folgende Weise beweisen: Wann GOtt uns gebietet, daß wir ihn über alles lieben und ehren sollen, so stellet er die Absicht dieser seiner Handlung nicht in uns, sondern in ihm selber; Folglich handelt er hier gegen uns nicht aus einem objectivischen, sondern aus einem subjectivischen Grunde. Die Folge ist aus der Erklärung des subjectivischen Grundes offenbar.

Der Vorsatz kann also bewiesen werden: Dasjenige, so GOtt durch dieses sein Gebott zu erlangen suchet, ist, daß wir ihn über alles lieben und ehren sollen, und also ist die Liebe über alles, so wir GOtt schuldig sind, nach der Erklärung der Absicht, die Absicht dieses göttlichen Gebotts. Nun aber stellet GOtt diese seine Absicht nicht in uns, sondern in ihm selbst: dann Er kann seine Ehre keinem andern geben, noch wollen, daß wir von uns oder andern, mehr als GOtt sollten geliebet und geehret werden; Folglich stellet GOtt die Absicht dieses seines Gebotts nicht in uns, sondern in ihm selber, und handelt also damit gegen uns aus einem subjectivischen Grunde.

9. §.

9. §.

Herr Daries wendet in 22. §. von der göttlichen Absicht bei der Erschaffung der Dinge, dagegen ein: "Für einen Menschen kann sich diese Art, nemlich aus einem subjectivischen Grunde etwas zu unternehmen, unter gewissen Umständen, sehr wohl schicken. Er hat anderer Hülfe nöthig, seine Vollkommenheiten zu erhalten und zu befördern. Und also handelt er nicht so gleich wider die sittlichen Gesetze, wann er aus einem subjectivischen Grunde etwas unternimmt. Es verhält sich dieses anders bei einem Menschen, als bei GOtt, und der Grund von diesem Unterschied ist in dem zu suchen; weil der Mensch endlich, GOtt aber unendlich ist. Bei einem endlichen Wesen finden wir dasjenige, warum er sich schicket, aus einem subjectivischen Grunde etwas zu wirken. Dieses aber kann bei der Unendlichkeit nicht bestehen."

Ein Einwurf dagegen wird kürzlich beantwortet.

Ich antworte darauf: 1.) Herr Daries hat ja kurz vorher, nemlich im 8. §. von dem objectivischen und subjectivischen Grunde, gelehret: Ein Weiser müsse beständig mit einem objectivischen Grunde handeln. Hier aber lehret er das Gegentheil und sagt: Ein Mensch könne in gewissen Umständen, wol auf eine erlaubte Weise, aus einem subjectivischen Grunde handeln. Wann ich dieses vorher gelesen hätte, so

hätte ich die Mühe solches zu beweisen, wol sparen können. Wie es scheinet, so sind die Gründe, woraus er hier schließet, noch nicht in völlige Gewißheit gesetzet, und daher hat es kommen können, daß er seine Meynung in diesem Stück geändert habe.

Der Grund, warum GOtt nicht aus einem subjectivischen Grunde soll handeln können, soll bald in der Weisheit insgemein, bald in der Unendlichkeit, bald aber in der Heiligkeit und Gerechtigkeit GOttes stecken; daß aber dieses alles ungegründet sey, soll in den folgenden aus richtigen Gründen gezeiget werden.

2.) In diesem Einwurfe wird als eine ausgemachte Wahrheit voraus gesetzet: Man könne nicht aus einem subjectivischen Grunde handeln, wann man nicht die Absicht habe, seine Vollkommenheiten dadurch zu erhalten oder zu vermehren. Dieses aber wird aus der Erklärung des subjectivischen Grundes nicht können bewiesen werden. Ich habe ja daraus, und aus dem Begriff der Absicht, das Gegentheil gezeiget, und im 8. §. bewiesen, daß GOtt gegen uns aus einem subjectivischen Grunde handle, ohne daß Er dadurch seine Vollkommenheiten vermehren wolle.

10. §.

GOtt hat auch die Welt nicht aus

GOtt hat die Welt, in Ansehung der Haupt-Absicht, so er durch die Welt erhalten wollen, nicht aus einem objectivi-

ctivischen / sondern aus einem subjectivischen Grunde geschaffen. Dann wann GOtt die Welt aus einem objectivischen Grunde geschaffen hätte, so müste die Haupt-Absicht, warum er dieselbige zur Wirklichkeit gebracht hat, in der Welt selber enthalten seyn. Dieses aber kann nicht seyn: dann sonst würde das Mittel von der Absicht nicht unterschieden seyn: weil die Welt das Mittel ist, wodurch GOtt seine Haupt-Absicht erreichen will. Nun aber ist dieses unmöglich; dann das Mittel ist eben dasjenige, wodurch die Absicht soll zur Wirklichkeit gebracht werden; Folglich kann die Haupt-Absicht bei der Erschaffung der Welt nicht in der Welt anzutreffen seyn, sondern muß ausser der Welt gesuchet werden, und wird wol nirgend als in GOtt zu finden seyn. Also hat GOtt / in Ansehung dieser seiner Haupt-Absicht, die Welt aus einem subjectivischen Grunde geschaffen.

einem objectivischen, sondern subjectivischen Grunde geschaffen.

Dieser Beweis ist von dem Freyherrn von Wolf im 1044. 1045. §. Metaph. schon vorgestellet, und von keinem, so viel mir bewust ist, entkräfftet worden. Doch ist zu merken, daß hier nicht von einer besondern Welt, sondern von der allgemeinen Welt die Rede sey; dann betrachtet man z. E. die körperliche Welt, so findet man, daß GOtt darin, durch seine Weisheit, alles so eingerichtet habe, daß alle besondere

sondere Absichten endlich ein Mittel werden, eine höhere Absicht zu erlangen, nemlich die Glückseligkeit der endlichen Geister zu befördern. Davon überzeuget uns die Erfahrung: dann sehen wir uns und unsern Wohn-Platz, die Erde an, so finden wir, daß alle Kreaturen, ob sie schon wunderlich unterschieden sind, doch zu einem einzigen Ende und Ziel verordnet sind, nemlich dem Menschen zu dienen. Wärme und Kälte, Dürre und Feuchtigkeit, ob sie schon stets im Streit liegen, müssen sich doch auf GOttes Befehl dahin vereinigen, daß sie uns unsere Speise bereiten; Alle Dinge, die wir in der körperlichen Welt antreffen, überzeugen uns von der Allmacht, Weisheit und Güte GOttes, und lehren, daß gleichwie die körperliche Welt zum Dienst des Menschen, also der Mensch zum Dienst GOttes geschaffen, daß er nemlich ihn über alles lieben und ehren, ihn allein anbäten und preisen, mit einem Wort, ihn verherrlichen soll. Also ist die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe zwar eine Absicht, die GOtt durch die Erschaffung der körperlichen Welt erhalten will. Ob sie aber die letzte Haupt-Absicht GOttes bei Erschaffung der allgemeinen Welt sey; oder ob sie noch ferner als ein Mittel, eine andere höhere Absicht zu erreichen, verordnet sey? soll weiter untersuchet werden.

Die Glückseligkeit der endlichen Geister ist GOttes Absicht bei Erschaffung der körperlichen Welt.

11. §.

11. §.

In Ansehung der sittlichen Welt entstehet nun die Frage: Ob GOtt durch die Erschaffung der endlichen Geister, und Beförderung ihrer Glückseligkeit auch eine Absicht erhalten wolle, oder nicht? Das letzte streitet wider die Weisheit GOttes, und kann also nicht gesagt werden. Will aber GOtt durch die Glückseligkeit seiner vernünftigen Kreaturen noch eine Absicht erlangen, so kann diese Glückseligkeit nicht die Absicht seyn: dann sie ist das Mittel, wodurch die Absicht soll erreichet werden. Und also kann diese Absicht nicht in der sittlichen Welt enthalten seyn. Da nun dieselbige noch weniger in der körperlichen Welt seyn kann: weil dieselbige ein Mittel ist, die Glückseligkeit der sittlichen Welt zu befördern; so folget daß GOtt die Absicht, warum er die sittliche Welt geschaffen hat, in sich selbst gestellet, und also dieselbige aus einem subjectivischen Grunde geschaffen habe. Da nun die sittliche und körperliche Welt die ganze Welt ausmachen, und in keiner von beiden die Absicht, warum sie geschaffen worden, enthalten ist, so ist gewiß, daß GOtt die Haupt-Absicht der Schöpfung in sich selbst gestellet, und also, wie im 10. §. schon bewiesen worden, die Welt aus einem subjectivischen Grunde geschaffen habe.

Die sittliche Welt hat GOtt aus einem subjectivi-Grunde geschaffen.

Einer Ausflucht wird vorgebauet.

Ich sehe nicht, was man hiergegen einwenden könne, wann man nicht sagen wolle: die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe sey die letzte Haupt-Absicht GOttes bei der Erschaffung der Welt; und müsse man folglich dabei stehen bleiben, und nicht weiter nach andern Absichten fragen. Aber das würde eine offenbare petitio principii, das ist, eine nichtige Ausflucht seyn, worin man dasjenige, worüber gestritten wird, zur Antwort gibt, und zur Auflösung der gegenseitigen Beweisthümer brauchen will: dann die Frage: ob die Glückseligkeit der endlichen Kreaturen die letzte Haupt-Absicht, oder aber nur eine besondere Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt gewesen sey? ist eben dasjenige, worüber hier gestritten wird; und würde also solche Antwort nichts anders, als ein bekandter logischer Fehler seyn.

12. §.

Die Verherrlichung GOttes ist die Haupt-Absicht Gottes bei Erschaffung der Welt.

Hat nun GOtt die Welt nicht aus einem objectivischen, sondern aus einem subjectivischen Grunde geschaffen, so folget daraus ganz richtig, daß die Verherrlichung GOttes bei Erschaffung der Welt die Haupt-Absicht GOttes gewesen sey. Dieser Satz, welcher der Haupt-Satz der gegenwärtigen Untersuchung ist, kann nunmehro durch den gemeinen Beweis, womit man ihn bißher hat unterstützen

stützen wollen, vollständig bewiesen werden.

Der Beweis, wie Herr Daries im 4. §. von der göttlichen Absicht bei der Erschaffung der Dinge ihn vorstellet, lautet also: „Ohne Absicht kann GOtt die Welt „nicht erschaffen haben. Folglich hat er „hierdurch seine Vollkommenheiten entwe„der erhalten, oder vermehren, oder ver„mindern, oder kundmachen wollen. Das „erste widerspricht seiner Allmacht. Ist er „ein allmächtiger GOtt; so braucht er keine „fremde Hülfe sich und seine Vollkommen„heiten zu erhalten. Das andere wider„spricht seiner Unendlichkeit. Ist er ein un„endlich vollkommner GOtt, so können „seine Vollkommenheiten durch nichts ver„mehret werden. Das dritte widerspricht „der Unveränderlichkeit GOttes. Er wür„de aufhören ein GOtt zu seyn, wann sei„ne Vollkommenheiten könnten vermin„dert werden. Daher bleibet nichts, als „das vierte übrig, das ist, die Haupt-Ab„sicht GOttes bei der Erschaffung der Din„ge ist die Verherrlichung oder Kundma„chung seiner Vollkommenheiten.„ Dieser Beweis ist ganz richtig, und vollständig, wann man bewiesen hat, daß GOtt die Welt nicht aus einem objectivischen, sondern aus einem subjectivischen Grunde geschaffen habe. Wie Herr Daries im 5. §. von der göttlichen Absicht bei Erschaffung

der Dinge gestehet. Nun aber ist solches im 8. 9. 10. und 11. §. vollständig, wann ich nicht irre, bewiesen worden; also ist der bekandte Beweis nunmehro ganz richtig und vollständig.

13. §.

Herr Daries hat vorhin eben dasselbige gelehret.

Eben dasselbige hat Herr Daries vorhin gelehret, die Worte, woraus ich solches urtheile, stehen im 79. §. Theol. Natur. und lauten also: Folglich ist die Absicht aller freien Handlungen GOttes die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten / so durch alle mögliche Vollkommenmachung derer endlichen Dinge kann erreichet werden. Hieraus mache ich folgenden Schluß: Dasjenige, wodurch man etwas anders, als eine Absicht erlangen will, das will man nur als ein Mittel, dasjenige aber, so man dadurch erreichen will, ist die Absicht; wie Herr Daries 102. phychol. pneum. empir. lehret. Nun aber will GOtt durch die Vollkommenmachung der endlichen Dinge, oder durch die Beförderung ihrer Vollkommenheiten, nach dieser Lehre, die Offenbarung seiner göttlichen Vollkomenheiten erhalten; also ist die Vollkommenmachung der endlichen Dinge nur das Mittel, die Offenbarung aber der göttlichen Vollkommenheiten ist die Absicht aller Handlungen, so GOtt ausser sich wirket, und ist also die lezte Absicht

GOttes

GOttes bei der Erschaffung der allgemeinen Welt. Die Gründe, warum er diese Meynung geändert, hat er zwar angewiesen; daß aber dieselbige nur Schein-Gründe sind, ist zum theil schon gezeiget, und soll hernach noch ferner bewiesen werden. Er suchet zwar eine Blendung zu machen, und will im 22. §. der ersten Abhandlung in der 4ten Sammlung, daraus, daß man gemeiniglich bekennet, daß die Wohlfart der vernünftigen Geschöpfe in der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten gegründet sey, schlüßen: diese Wohlfart der vernünftigen Geschöpfe müsse auch die göttliche Absicht bei Erschaffung aller Dinge seyn.

Der Beweis wird also vorgestellet: Wir nennen diß die Absicht, was in dem andern gegründet; und diß das Mittel, in dem jenes gegründet. Nun ist die Wohlfart der vernünftigen Geschöpfe, nach aller Geständniß, in der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten gegründet. Also ist die Wohlfart der vernünftigen Kreaturen die Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt, die Offenbarung aber der göttlichen Vollkommenheiten ist nur das Mittel / wodurch er diese Absicht erreichen will. Aber es ist nur ein Blendwerk, so aus der Verwirrung der verschiedenen Arten derer Gründe gemacht wird.

zwischen den Absichten und ihren Mitteln, wodurch sie sollen erreichet werden, ist eine mutua causalitas, das ist, die Absichten sind Ursachen von der Wirklichkeit ihrer Mitteln, die Mittel sind hinwiederum Ursachen von der Wirklichkeit derer Absichten, die dadurch erhalten werden; aber es sind verschiedene Arten der Ursachen, und also ist darin kein Widerspruch. Die Absichten sind sittliche, die Mittel aber wirkende Ursachen, wodurch die Absichten sollen erreichet werden; daher sind auch die Gründe, so in diesen Ursachen stecken, von verschiedener Art, in den Mitteln sind metaphysische, in den Absichten aber nur analytische Gründe: dann sie bewegen und treiben die wirkende Ursachen nur an, solche Mittel zu erwehlen, wodurch die Absichten können erlanget, oder zur Wirklichkeit gebracht werden. (im 8. §. 1. Kap.)

Hieraus wird ein jeder sehen, von welcher Art der Gründe die Rede sey, wann man sagt, und gestehet, daß die Wohlfart der vernünftigen Geschöpfe in der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten gegründet sey; und daß man ohne allen Grund einen Vortheil für die gegenseitige Meynung aus diesem Geständniß habe ziehen oder vielmehr erzwingen wollen.

Die Verherrlichung GOttes ist

14. §.

Ich kann noch weiter gehen, und behaupten, daß die Verherrlichung GOttes

tes

tes die allerlezte Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt gewesen sey. Ich kann auch beweisen, was ich sage: „Dann die letzte Absicht oder Zweck unse„rer Handlung ist dasjenige, was aus der „Handlung nach unserm Willen also er„folget, daß wenn es daher nicht hätte er„folgen können, wir uns nicht würden „entschlossen haben, diese Handlung zu „unternehmen.„ Wie Herr Daries lehret, und im 2. §. ist angewiesen worden. Nun aber würde GOtt, wann er durch die Erschaffung der Welt zwar die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, nicht aber, wann es möglich wäre, die Verherrlichung seines Namens würde haben erhalten können, die Welt gewißlich nicht erschaffen haben; Folglich ist nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Kreaturen, sondern die Verherrlichung GOttes die allerletzte Haupt-Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt gewesen.

die allerletzte Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt.

Der zweite Satz muß noch ferner bewiesen werden. Dieses kann also geschehen: GOtt würde in solchem Fall, worin er zwar das Wohlseyn seiner Geschöpfe erhalten, die Verherrlichung aber seines Namens nicht erreichen könnte, sich selber verleugnen müssen, das ist, also handeln, als wann er nicht aller Liebe und Ehre würdig wäre. Nun aber kann GOtt sich selber nicht also verleugnen; wie Schrifft und Vernunft lehren: dann er würde

nicht nach der Wahrheit handeln; also würde GOtt in solchem Fall sich nicht entschlossen haben die Welt zu erschaffen. Was für allen Dingen billig und recht ist, daß es geschehe, das ist auch billig die allerletzte Absicht GOttes bei allen seinen Werken (3. §). Dann sollte dieses nicht seyn, so würde GOtt wider die Wahrheit, wider Recht und Billigkeit handeln; welches unmöglich ist. Nun aber ist es für allen Dingen billig und recht, daß GOtt für allen gepriesen und verherrlichet werde; wie ein jeder, der einen richtigen Begriff von GOtt und seinen Geschöpfen hat, wird gestehen müssen. Folglich ist die Verherrlichung GOttes die Haupt-Absicht GOttes bei Erschaffung aller Dinge, und zwar eine solche Absicht, die nach der Wahrheit, nach Recht und Billigkeit die allerletzte Absicht aller göttlichen Handlungen, die er ausser sich wirket / seyn muß / auf daß GOtt sey alles in allem.

15. §.

Dieses wird auch aus der Schrifft bewiesen.

Ich trage zwar Bedenken, in einer philosophischen Schrifft, aus der Schrifft zu fechten, und das, so ich darin behaupte, zu unterstützen; doch weil Herr Daries in der ersten Abhandlung seiner vierten Sammlung der philosophischen Neben-Stunden (35. §) seine Meynung aus heiliger Schrifft zu beweisen suchet, so will den Satz, den ich bishero aus der Vernunft

nunft zu erweisen getrachtet habe, noch mit dem Ausspruch des göttlichen Worts bevestigen.

Es kann auf folgende Weise geschehen: Die letzte Absicht GOttes bei dem Werke der Erlösung ist die Kundmachung oder Verkündigung seiner Tugenden; Folglich ist auch dieselbige die letzte Absicht GOttes bei der ersten Schöpfung gewesen. Die Richtigkeit dieser Folge wird ein jeder leicht erkennen, der aus der Schrifft weiß, daß das Erlösungs-Werk eine andere Schöpfung sey, wodurch das, so durch die Sünde verdorben worden, wieder hergestellet wird. Der Satz, woraus diese Folge hergeleitet worden, stehet ausdrücklich in der Schrifft. Die Worte lauten also: Ihr aber seyd das auserwehlte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden deß, der euch berufen hat, von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte. 1. Petr. 2, 9.

Hieraus mache ich folgenden Schluß: Dasjenige, so GOtt durch die Berufung erlangen will, das ist die Absicht. Nun aber will GOtt dadurch, daß er Menschen aus der Finsterniß berufet, erhalten, daß sie seine unendliche Tugenden verkündigen sollen, wie Petrus hier lehret; Folglich ist die Verkündigung der göttlichen Tugenden

hier die Absicht GOttes; der kräfftige Beruf aber, und folglich die Heilig- und Herrlichmachung, so mit dem Beruf genau verknüpfet sind, Röm. 8, 30. sind nur die Mittel, wodurch GOtt diese seine Absicht erreichen will.

Eben dieses könnte noch aus verschiedenen andern Schrifft-Stellen bewiesen werden; Es könnten auch die Sprüche, Sprüchw. Sal. 6, 4. und Röm. 11, 36. von der gemachten Auslegung vindicirt werden, doch weil dasjenige, so hier hat sollen erwiesen werden, meiner Meynung nach vollständig aus dem angeführten Spruche Petri ist bewiesen worden, so will es für dißmal hierbei bewenden lassen.

16. §.

Ein Einwurf dagegen wird beantwortet.

Man wendet hiegegen ein: „Das heilige Werk der Erlösung ist gewiß das „Mittel unsere Seligkeit zu befördern. „Also ist unsere Seligkeit die Absicht GOttes, die er durch das Erlösungs-Werk „erhalten will. Johannes lehret diß in seinem Evangelio 3. Kap. 16. 17. Also, „(heist es,) hat GOtt die Welt geliebet, „daß er seinen eingebohrnen Sohn gab, „auf daß alle, die an ihn glauben, „nicht verlohren werden, sondern das „ewige Leben haben. Dann GOtt „hat seinen Sohn nicht gesandt in die „Welt, daß er die Welt richte, son„dern, daß die Welt durch ihn selig „werde. Diese Schrifft-Stelle beant„wortet zugleich die dritte Frage: Wel„ches ist die Absicht dieser göttlichen

Liebe?

„Liebe? Johannes lehret es uns, daß sie „die Beförderung der Seligkeit der moralischen Kreatur sey. GOtt hat seinen „Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er „die Welt richte, sondern daß die Welt „durch ihn selig werde. Ist dieses noch „nicht genug zu beweisen, daß meine Lehre mit den Aussprüchen der heiligen „Schrifft völlig übereinstimmet?„ Hiergegen habe ich nichts einzuwenden. Daß die Glückseligkeit der endlichen Geister eine Absicht GOttes sey, die er durch die Erschaffung der körperlichen Welt erhalten wolle, ist im 10. §. schon bewiesen worden; daß auch die Selig- und Herrlichmachung der Menschen die Absicht GOttes sey, so er durch das große Werk der Erlösung erhalten wolle, ist aus dem angeführten Spruche Johannis offenbar. Hierin sind wir einig. Aber damit wird die Frage, worüber hier gestritten wird, nicht beantwortet. Herr Daries lehret: die letzte Absicht GOttes bei allen seinen Werken, so er ausser sich wirket, sey die Beförderung der Glückseligkeit der vernünftigen Kreaturen. Dieses hätte müssen bewiesen werden. Daß diese Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe nicht die Haupt-Absicht GOttes, bei Erschaffung der allgemeinen Welt gewesen sey, ist in 12. 13. und 14. §§. hinlänglich aus der Vernunft gezeiget worden; und daß diese Glückseligkeit oder vielmehr Glück-

seligmachung der Menschen nicht die letzte Absicht GOttes bei der Erlösung sey, ist im 15. §. aus der Schrifft bewiesen, und gezeiget worden, daß GOtt die Selig- und Herrlichmachung der Menschen, nach seiner Weisheit, weiter als ein Mittel brauchen wolle, seine Tugenden dadurch kund zu machen. Doch dasjenige, so ich hier sage, soll alsobald weiter bewiesen werden.

17. §.

Die Glückseligkeit der vernünftigen Kreaturen kann die letzte Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt nicht gewesen seyn.

Die Glückseligkeit der vernünftigen Kreaturen kann nicht die letzte oder Haupt-Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt gewesen seyn. Dann was nicht völlig, sondern nur zum Theil durch die Schöpfung erreichet wird, das kann nicht die Haupt-Absicht GOttes bei der Schöpfung der Welt gewesen seyn: dann sonst würde GOtt nicht völlig, sondern zum Theil seinen Zweck erreichen; welches wo nicht wider die Allmacht, doch offenbar wider die Weisheit GOttes streitet. Nun aber wird die Glückseligkeit aller vernünftigen Kreaturen weder durch die Erschaffung noch durch die Erlösung erreichet: dann die Erfahrung lehret, daß unsere Erde ein grosses Kranken-Haus sey; worin sehr viele mit leiblichen Schmerzen geplaget, und also, zum wenigsten auf eine Zeitlang, unglücklich sind; Schrift und Vernunft überzeugen uns, daß viele unter uns sich selber

der durch ihre Handlungen unglücklich machen, und zum Theil ewig unglücklich bleiben werden. Folglich kann die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe die Haupt-Absicht / die GOtt durch die Erschaffung der Welt hat erhalten wollen, nicht gewesen seyn.

Ich will es noch auf eine andere Weise kürzer und deutlicher beweisen. Billig kann man fragen: ob dann die Glückseligkeit aller und jeder endlichen Geister durch die Schöpfung befördert werde, oder nicht? Das erste wird man nicht sagen können, wann man nicht nur der Erfahrung, die uns gleichsam mit Fingern vernünftige Menschen zeiget, die mit Vernunft unvernünftig handeln, und dadurch sich unglücklich machen, sondern auch dem Evangelio, so die Aposteln gepredigt haben, offenbar widersprechen, und an dessen statt das so genannte ewige Evangelium verkündigen wollen. Ehe dieses geschicht, wird man auch nicht behaupten können, daß alle Menschen sollten wirklich glücklich werden. Wird aber die Glückseligkeit aller Menschen durch die Erschaffung, Erhaltung und Regirung dieser Welt nicht wirklich erhalten; so entstehet die vernünftige Frage: ob dann GOtt durch die Schöpfung auch die Glückseligkeit derer, die unglücklich sind, und bleiben werden, erhalten wolle, oder nicht? Wo nicht, wie kann dann die

Glückseligkeit solcher armen Menschen die Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt seyn? Hat aber GOtt die Glückseligkeit, dieser Menschen, die doch nicht erreichet wird, erhalten wollen, so ist die Frage: ob er dann dieselbige durch die Anwendung seiner unendlichen Kräffte habe erhalten können, oder nicht? Hat er solche Glückseligkeit seiner Geschöpfe nicht erhalten können, so hat GOtt nach seiner Allwissenheit solches auch gewußt, und also solche unmögliche Glückseligkeit, vermöge seiner Weisheit, weder wollen, noch zu seiner Absicht stellen können. Hat er aber die Glückseligkeit dieser armen Kreaturen erhalten können, so ist wiederum gewiß, daß dieselbige, da er sie nicht wirken noch erhalten wollen, unmöglich die letzte Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt habe seyn können.

18. §.

Einer Ausflucht wird vorgebauet.

Hier wird man zu dem wunderlichen Unterschied, den man ohne Grund und Vernunft zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen GOttes gemeiniglich macht, seine Zuflucht nehmen, und sagen: GOtt wolle auch die Glückseligkeit derer, die verlohren gehen, nach seinem vorhergehenden, aber nicht nach seinem nachfolgenden Willen: weil nach dem letzten Willen die Menschen GOtt unter andern Umständen vorkommen, als nemlich, die

die sich nicht wollen helfen lassen. Aber es ist eine vergebliche Ausflucht. Damit ich solches handgreifflich zeigen möge, so frage ich: ob dann dasjenige, so GOtt nach seinem vorhergehenden Willen will, die letzte Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt solle gewesen seyn, oder aber dasjenige, das er nach seinem nachfolgenden Willen gewollt hat? Ich will hier die Wahl andern überlassen. Eins von beiden muß wahr seyn: weil beides ohne offenbaren Widerspruch, nicht wahr seyn kann. Das erste kann nicht seyn: dann sonst würde GOtt seine letzte Absicht nicht völlig erreichen; wie offenbar ist: Dann nach dieser Meynung, will GOtt in Ansehung seines vorhergehenden Willens die Glückseligkeit aller Menschen, die doch nur zum Theil, nach aller Geständniß, erfolget. Nun aber kann man nicht sagen, daß GOtt seine letzte Absicht nicht völlig, sondern nur zum Theil sollte erhalten haben: Dann damit würde man die Weisheit und andere Tugenden GOttes offenbarlich verleugnen. Folglich kann man auch nicht sagen, daß dasjenige, so GOtt nach seinem vorhergehenden Willen gewollt hat, seine letzte Absicht bei der Schöpfung solle gewesen seyn. Soll aber dasjenige, so GOtt nach seinem nachfolgenden Willen gewollt hat, die letzte und Haupt-Absicht GOttes seyn, so ist ebenfalls gewiß, daß nicht die Seligkeit

der

der Verdammten, die er nach diesem Willen nicht gewollt hat, sondern vielmehr ihre ewige Unglückseligkeit die letzte Absicht sey; Oder man müste behaupten wollen, daß nicht dasjenige, so GOtt gewollt, sondern daß im Gegentheil dasjenige, das er nicht gewollt hat, die Haupt-Absicht GOttes bei der Erschaffung solcher unglücklichen Geister gewesen sey.

19. §.

Ein Einwurf dagegen wird vorgestellet,

Die gegenseitige Gründe müssen noch entkräfftet und beantwortet werden. Damit solches regelmäßig geschehen möge, sollen dieselbige mit den eigenen Worten, worin sie zum Vorschein kommen sind, in aller Krafft vorgestellet werden. Man wendet ein: „Will man annehmen, daß GOtt die Welt „erschaffen habe, um seine Vollkommenheiten kund zu machen; so zweifle ich, ob „man dieses werde vertheidigen können, „ohne der Heiligkeit GOTTES zu „nahe zu tretten. Der Grund meines „Zweifels ist dieser: Hat GOtt die Welt „aus dieser Absicht erschaffen, so hat er solche aus einem subjectivischen Grunde gemacht, das ist, er hat die Absicht der Erschaffung in ihm selbst gesetzet. Wer „kann dieses mit Gewißheit vertheidigen, „ohne zu behaupten, GOtt habe die Welt „nöthig gehabt seine Vollkommenheiten „entweder zu erhalten oder zu erweitern?“

Dann

"Dann wer etwas ausser sich wirket, und "die Absicht dieser Wirkung in ihm selbsten "setzet, der stehet entweder in den Gedanken, "daß das, was er hervorbringet, ihm nütz- "lich, oder daß es ihm schädlich seyn wer- "de, oder er glaubet keines von beiden. "In dem letzten Falle würde er etwas oh- "ne Grund vornehmen. Dieses aber kann "mit der Wahrheit nicht bestehen. In "dem zweiten Falle würde seine Unterneh- "mung unvollkommen seyn: Dieses kann "von dem nicht bejahet werden, der nicht "anders, als auf das vollkommenste wir- "ket. Daher bleibet nur der erste Fall "übrig. Wie kann aber einem das nütz- "lich seyn, was nicht entweder zu der Er- "haltung oder zu der Erweiterung seiner "Vollkommenheiten erfordert wird? Da "nun dieses ist, so muß man lehren, GOtt "habe die Welt entweder zu der Erweite- "rung oder zu der Erhaltung seiner Voll- "kommenheiten nöthig gehabt, wenn man "behaupten will, er habe die Welt aus "einem subjectivischen Grunde, oder um sei- "ne Vollkommenheiten kund zu machen, "erschaffen. Wer äusserliche Dinge nöthig "hat, seine Vollkommenheiten zu erhalten "oder zu erweitern, der kann nicht der "Vollkommenste seyn. Und daher kann "ich mich nicht überreden zu glauben, daß "diese Meynung von der Absicht GOttes, "mit der Heiligkeit GOttes vermöge wel-

"cher

"cher GOtt der Vollkommenste ist, bestehen
"könne. Einige werden glauben, es stecke in
"meinem Schlusse ein Fehler. Sie werden
"vorgeben: Es sey wahr, GOtt habe die
"Welt nicht nöthig seine Vollkommenheiten
"zu erhalten oder zu erweitern, und eine
"Lehre, in welcher dieses vertheidiget wird,
"könne mit der Heiligkeit GOttes nicht be-
"stehen. Es sey aber noch der dritte Fall
"möglich, nemlich eine solche Kundmachung
"der Vollkommenheiten, welche weder zu
"der Erhaltung noch zu der Erweiterung
"der Vollkommenheiten erfordert wird.
"Man wird aber durch dieses Vorgeben
"wider mich nichts gewinnen. Diese
"Kundmachung der göttlichen Vollkom-
"menheiten hat entweder einen Nutzen,
"oder sie hat keinen Nutzen? Hat sie kei-
"nen Nutzen, so will GOtt etwas, was
"keinen Nutzen hat. Wer will dieses von
"GOtt behaupten? Hat sie einen Nutzen;
"so muß sie entweder Vollkommenheiten
"erhalten oder erweitern. Diese Voll-
"kommenheiten sind entweder die göttlichen
"Vollkommenheiten, oder die Vollkom-
"menheiten endlicher Dinge. Welche sind
"es? Sind es die Vollkommenheiten end-
"licher Dinge, so habe ich gewonnen, indem
"ich lehre, daß die Absicht GOttes bei der
"Erschaffung der Welt nicht in GOtt,
"sondern in der Welt zu suchen sey. Ich
"glaube nicht, daß man dieses läugnen
werde,

"werde, daß der Nutzen von dem, was "GOtt will, eine göttliche Absicht sey. "Sind es die Vollkommenheiten GOttes? "so ist mein Zweifel gegründet, und es "bleibet dieses: GOtt hat die Welt erschaf- "fen um seine Vollkommenheiten kund zu "machen, eine Lehre, die mit der Heilig- "keit GOttes nicht bestehen kann."

20. §.

Da einem nichts närrischers hätte träu- men können, als wann man meynen wollte: GOtt müßte auch durch seine Handlungen seine Vollkommenheiten entweder erhalten oder vermehren wollen, so sehe ich nicht, wo- zu diese weitläufftige Rede dienen solle, wel- che doch, wann sie in ordentliche Schlüsse wäre eingefasset worden, mit wenigen Worten hätte können vorgestellet werden; welches doch keiner leichter und besser hätte thun können, als eben derjenige, der diesen Einwurf vorgestellet hat. Ich will kurz darauf antworten: Hier hätte müssen be- wiesen werden, daß aus einem subjectivi- schen Grunde handeln, nicht anders sey, als seine Vollkommenheiten entweder erhal- ten oder erweitern wollen. Dieses ist nicht geschehen; man wird es auch nicht eher be- weisen können, bis man eine andere Erklä- rung von dem subjectivischen Grunde wird gemacht haben; wie aus dem 9. 10. und 11ten §§phis schon offenbar seyn kann.

und be- antwortet.

Wollte

Wozu soll es dienen, wann wir uns mit undeutlichen Begriffen einander hinter das Licht führen wollen? Man hat zwar aus dem unbestimmten und vieldeutigen Begriff des Nutzens ein Netz geflicket, womit man im Trüben hat fischen wollen; Aber ich frage, worin dann der vollkommene Begriff des Nutzens bestehen solle? Soll das nur ein Nutze seyn, wodurch die Vollkommenheiten dessen, der da handelt, entweder erhalten oder erweitert werden? so ist gewiß, daß in Ansehung GOttes kein Nutze seyn könne. Wer das Gegentheil von GOtt behaupten wollte, der würde nicht gescheid seyn. Will man aber auch dasjenige einen Nutzen nennen, wodurch zwar nicht die Erhaltung oder Erweiterung der Vollkommenheiten, doch aber so etwas erhalten wird, das mit dem Wesen und Eigenschafften dessen, der da handelt, übereinstimmt, und an sich recht und gut ist, so wird die Kundmachung der göttlichen Vollkommenheiten auch ihren Nutzen haben: dann dadurch wird die Verherrlichung des göttlichen Namens erreichet, die mit dem Wesen und Eigenschafften GOttes völlig übereinkommt, und ein Werk ist, das an und für sich selber billig und recht ist. Dieses ist genug zu zeigen, daß der angegebene Grund des Zweifels darzu noch lange kein zureichender Grund gewesen sey, daß man eine allgemeine Lehre,

worauf sich so viele nöthige Wahrheiten gründen, habe verwerfen, und an deren statt eine neue Meynung auf den Thron heben wollen. Wann die folgende Zweifels-Gründe nicht besser gegründet sind, so wird es wol nicht viel zu bedeuten haben.

21. §.

Den andern Zweifels-Grund stellet man vor mit diesen Worten: "Es scheinet nöthig zu seyn, daß ich den Grund "meines Zweifels deutlicher beschreibe. "Wir wollen annehmen, die letzte oder "die Haupt-Absicht GOttes bei der Erschaffung der Welt sey die Kundmachung "seiner Vollkommenheiten; so folget, daß "GOtt die Welt aus einem subjectivischen "Grunde erschaffen habe. Das ist, daß "GOtt seine unendliche Krafft gegen die "Welt gerichtet, aber doch die letzte Absicht "seiner Wirkungen in ihm selbst gesetzet "habe. Diese Folge wird uns die Beantwortung verschiedener Fragen in den "Mund legen, welche uns von der Falschheit des angenommenen Satzes immer "mehr und mehr überzeugen. Warum "läßt uns GOtt so viel Wohlthaten von ihm "genießen? Die gemachte Folge nöthiget "uns zu antworten, um seine Vollkommenheiten oder seine Güte kund zu machen. "Warum lässet GOtt das Böse geschehen?

Der zweite Einwurf wird vorgestellet,

"Wir müssen antworten, um seine Voll-
"kommenheiten, seiner Weisheit zu bewei-
"sen. Warum bestrafet GOtt die Sün-
"den? Wir müssen wieder antworten: um
"seine Vollkommenheiten kund zu machen,
"oder seine Gerechtigkeit zu zeigen. Und
"so ferner.

"Ich weiß nicht, ob man diese Be-
"griffe mit dem Begriffe eines so vollkom-
"menen GOttes, in dem die Gütigkeit, die
"Weisheit, die Gerechtigkeit vollkommen
"rein ist, werde vereinigen können. Ist
"dieses eine vollkommene Gütigkeit oder
"eine reine Liebe, wenn man andern Gutes
"erzeiget, um seine eigene Vollkommen-
"heiten kund zu machen? Ist dieses eine
"reine und vollkommene Weisheit, wenn
"man das Böse darum geschehen lässet,
"damit man Gelegenheit bekomme, seine
"Vorzüge zu beweisen? Ist dieses eine
"reine Gerechtigkeit, wenn man das Böse
"bestrafet, um seine Macht zu zeigen?

22. §.

und beantwortet.

Ich möchte wünschen, daß dieser Einwurf in förmlichen Schlüssen wäre vorgestellet worden, so würde man dessen Krafft oder vielmehr dessen Ohnmacht deutlicher haben einsehen und vorstellen können. Da dieses nicht geschehen ist, so antworte: Ich weiß und sehe nicht, wie arme Menschen dahin verfallen können, daß sie das, so

GOtt

GOTT thut, nach ihrem Leiste abmessen wollen? Lehret nicht die erste Regel aller vernünftigen Handlungen, daß man dieselbige nach dem Werth dessen, der da handelt, und nach der Beschaffenheit derer Dinge gegen welche man handelt, einrichten müsse? Folget hieraus nicht ohnstreitig, daß die besondere Regeln, wornach vernünftige Handlungen müssen eingerichtet werden, nothwendig schon unterschieden sind? daß nemlich das unendliche Wesen anders gegen sich selbst und seine Geschöpfe handeln werde, als die endliche Geister gegen sich und gegen das unendliche Wesen handeln müssen? Dieses wird man nicht läugnen können: Dann sonst würden solche Handlungen nicht nach der Wahrheit eingerichtet werden, und also nicht gut, sondern böse seyn. Hat aber dieses seine Wahrheit, so ist gewiß, daß wir Menschen übel handeln, wann wir die göttliche Handlungen nach der Richt-Schnur unserer Handlungen abmessen und beurtheilen wollen. Dieses aber geschiehet, wie es scheinet, in dem gegenwärtigen Einwurfe, und ist offenbarlich in dem gegenseitigen Beweisen offt geschehen; Folglich hat man daran übel gethan; und habe ich guten Grund zu zweifeln, ob die gegenseitige Beweise und die Einwürfe, die sie unterstützen sollen, richtig seyn können.

Da GOtt seine Vollkommenheiten und unendliche Vorzüge, die er vor den Vollkommenheiten aller seiner Kreaturen hat, deutlich erkennet, so wird er auch wol mehr Vergnügen aus der Erkänntniß seiner unendlichen Vollkommenheiten schöpfen, als aus der Betrachtung der Vollkommenheiten, so er seinen Geschöpfen mitgetheilet hat: dann sonst würde er nicht nach der Wahrheit handeln. Nun aber bestehet in solchem Vergnügen die Liebe; also wird GOtt sich auch wol mehr lieben, als seine vernünftige Geschöpfe. Hier frage ich nun, was man damit haben wolle, wann man fraget: Ist dieses eine reine Liebe, wann man andern Gutes erzeiget / um seine eigene Vollkommenheiten kund zu machen? Ist dieses eine reine und vollkommene Weisheit, wenn man das Böse darum geschehen lässet, damit man Gelegenheit bekomme seine Vorzüge zu beweisen? Entweder will man haben, daß GOtt seine Vorzüge nicht erkennen, sondern uns Menschen mehr lieben solle, als sich selbst, oder will man dieses damit nicht haben? Wo nicht, wozu dienet dann diese Frage? Wie kann man dann damit beweisen, daß GOtt die letzte Absicht seiner Wirkungen nicht in ihm selbst habe stellen können? Will man aber haben, GOtt solle seine eigene Vorzüge nicht erkennen, sondern uns mehr als sich selbst lieben,

so will man haben, daß GOtt sich selber verläugnen, nicht nach der Wahrheit, und folglich auch nicht nach den Regeln der wahren Weisheit und vollkommenen Gütigkeit, handeln solle.

Nicht unsere, sondern die gegenseitige Lehre streitet offenbar wider die Weisheit, Wahrheit und Gütigkeit GOttes; wie im 17. §. zum Theil gezeiget worden, und in der Antwort über den folgenden Einwurf handgreiflich wird angewiesen werden.

23. §.

Dritter Einwurf.

Man wendet ferner ein: „Es ist bekannt, daß die wahre Liebe der Menschen „gegen GOtt, wenn sie ungeheuchelt seyn „soll, durch die Betrachtung der göttlichen „Absicht müsse erwecket werden. Man „überzeuge den Menschen hievon, daß GOtt „die Welt erschaffen habe, seine Vollkom„menheiten kund zu machen. Man zeige „demselben, so weit es uns möglich ist, „deutlich, wie GOTT diese Absicht auszu„führen, die Welt nach den Gesetzen der „Weisheit, Gütigkeit, Gerechtigkeit und „so ferner, eingerichtet habe. Was wird „man in dem Menschen, der so gar seine „Leidenschafften gedämpfet hat, erwecken? „Vernunft und Erfahrung geben zur Ant„wort: Eine Hochachtung, eine Ehrfurcht „und eine Bewunderung der göttlichen „Vorzüge. Wo bleibt aber die zärtliche

„Liebe, die wir Menschen gegen GOTT „haben sollen? Wo bleibt die kindliche „Furcht, die aus dieser Liebe entspringet? „Wo bleibt die Zufriedenheit mit der gött„lichen Regirung, die eine angenehme Wir„kung der Liebe ist? Wie kann man den „wahrhafftig und vollkommen lieben, der „uns zwar Gutes, aber aus einem subjecti„vischen Grunde erzeiget? Man unter„scheide das, was in der Hochachtung und „in der Bewunderung stecket, von dem, was „die Liebe erfodert; so wird man villeicht „genöthiget werden, unsrer Meynung bey„zutretten. Man überzeuge ferner den „Menschen hievon, daß GOtt die Welt „erschaffen habe, um durch Anwendung „seiner unendlichen Vollkommenheiten die „Glückseligkeit seiner Geschöpfe zu beför„dern. Man beschreibe demselben, so weit „als es in unsrer Gewalt stehet, deutlich „und vollständig das Verhalten GOttes „gegen seine Geschöpfe, welches seinen Ernst, „diese Absicht auszuführen beweiset. Wie „bald wird man verstehen, warum der A„postel nicht saget: Laßt uns GOtt lieben, „denn er hat die Welt geschaffen seine Voll„kommenheiten kund zu machen; sondern: „lasset uns GOtt lieben, denn er hat „uns zu erst geliebet.

„Hat der Mensch seinen Verstand und „seinen Willen gebessert, so wird diese „Betrachtung in ihm nicht eine bloße Hoch-

„achtung, Ehrfurcht und Bewunderung, „sondern zugleich eine zärtliche und wahre „Liebe gegen GOtt erwecken, die eine kind„liche Furcht vor GOtt, und eine wahre „Zufriedenheit mit der göttlichen Regi„rung wirket. Es ist die Wahrheit dieser „Folge um desto weniger in Zweifel zu zie„hen; weil sie in der Natur der wahren „Gegen-Liebe gegründet ist, als welche als„denn erst entspringen kann, wenn man „überzeuget ist, daß einer für unser Wohl „aus einem objectivischen Grunde sorget. „Man urtheile aus dem, was ich vor„getragen, ob ich richtig, oder falsch ge„dacht habe.„

24. §.

Erste Beantwortung des dritten Einwurfs.

Auf diesen Einwurf will ich erst diejenige, welche auf Erden entweder in der That, oder nur nach ihrer Einbildung unglücklich sind, antworten lassen. Cajus hat ein Bein zerbrochen; Titius liegt am hitzigen Fieber krank darnieder; Sempronius hat die Schwind- und Wasser-Sucht; Sejus ist so gar mit der Hypochondrie oder Milz-Krankheit behafftet; ob er sichs schon nur einbildet, so fühlet er doch wirklich die Schmerzen aller Krankheiten, wovon er nur etwas höret; Er ist des Lebens müde, und doch fürchtet er nichts mehr, als den Tod, welcher ihm doch, er mag schlafen oder wachen, vor Augen stehet, und ihn auf eine entsetzliche Weise erschrecket. Diese ha-

ben noch viele Unglücks-Brüder auf Erden, die zwar über andere Schmerzen, doch aber insgemein über Elend und Unglück mit ihnen klagen; wie denen, so in der Welt bekandt sind, nicht unbekandt seyn kann. Man stelle diesen Leuten, so gut man immer kann, mit aller Beredsamkeit vor: die lezte Absicht GOttes bei Hervorbringung aller Dinge, sey ja die Glückseligkeit der endlichen Geister; man zeige ihnen, daß sie unter die Zahl dieser endlichen Geister gehören; und mache dann den Schluß daraus: So müßten sie auch glücklich seyn. Was wird man mit dieser Schluß-Rede bei solchen Menschen ausrichten? Wird man wol dadurch ihnen die Empfindung ihrer Schmerzen, und folglich ihres Elendes, wegnehnem; und also ihnen mit der That zeigen, daß sie nicht, wie sie sich einbilden, unglücklich sind? Dieses wird keiner sagen. Doch ist die ihnen vorgestellte Schluß-Rede, nach der Art und Weise zu schlüßen, ganz richtig. Da nun ohnedem etwas falsches daraus folget, daß nemlich die so unglücklich sind, doch nicht unglücklich seyn sollten; so ist gewiß, daß einer von den Förder-Sätzen in dieser Schluß-Rede nothwendig müsse unrichtig seyn.

Nun aber ist der zweite Satz ganz richtig: dann keiner wird leugnen können, daß unglückliche Menschen nicht sollten endliche

Geister

Geister seyn; also muß der erste Satz, worin man behauptet, daß die Glückseligkeit der endlichen Geister die letzte Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt gewesen sey, nothwendig falsch seyn. Cajus wird die Unwahrheit dieses Satzes deutlicher zeigen, wann er im Namen aller andern fragen wird: Ob dann die vollkommene Glückseligkeit aller und jeden, oder aber nur die völlige Glückseligkeit etlicher Menschen, die letzte Absicht GOttes sey? Soll das letzte seyn, wird Cajus sagen, warum stellet man dann diesen Satz so allgemein vor? Will man ihn aber einschränken, wozu soll uns dieses dienen, als daß wir erkennen, daß wir die Unglückliche sind, deren Glückseligkeit nicht zu der Absicht GOttes gehöret? Sind wir deßwegen nicht unglückselig; weil wir hören und wissen, daß andere glückselig sind? Soll aber die gänzliche Glückseligkeit aller und jeder Menschen die Haupt-Absicht GOttes seyn, die er durch die Schöpfung erlangen will; warum sind wir dann unglückselig? Entweder ist der Zustand, worin wir uns befinden, glückselig, oder aber unglückselig und elend zu nennen? Das erste wird man uns nicht weis machen können, wann man uns nicht zuvor entweder unempfindlich, oder gar zu Narren wird gemacht haben. Soll aber unser gegenwärtiger Zustand elend und unglückselig seyn, wie kann dann unsere

Glückseligkeit, die wir doch jetzt nicht haben, die Haupt-Absicht des allmächtigen GOttes gewesen seyn? Entweder hat er das Elend, so uns anjetzo drücket, verhindern können oder nicht? Hat ers verhindern können, und doch nicht verhindern wollen; wie ist er dann gütig gegen uns? Hat ers aber nicht verhindern können; warum hat er uns dann in dieser Welt zur Wirklichkeit gebracht? Es ist ja besser gar nicht seyn, als so elendig seyn. Doch warum sollte GOtt dieses unser Elend nicht haben abwenden können? Sollten wir nicht eben dieselbige Menschen seyn können, wann dieses Unglück uns jetzt nicht plagte? Wer will darin einen Widerspruch finden? War ich nicht kurz vorher, ehe ich in dieses Unglück gefallen war, eben derselbige Cajus, der ich nun bin? Mein jetziges Elend und die Zeit, worin ich elendig bin, gehören nicht zu meinem Wesen, sondern sind nur ein äusserlicher Zustand, welcher zu der völligen Bestimmung meines Wesens, wodurch ich dieser einzelner Mensch bin, nicht kann gerechnet werden. Also war meine Gesundheit auch für diese Zeit nicht unmöglich, sondern möglich. Hat nun GOtt mir dieselbige nicht geben können; wie ist er dann allmächtig? Hat er mir sie nicht geben wollen; wie hat er dann hierin seine Liebe mir erwiesen?

Man predige solchen Leuten nun ferner vor, daß die wahre Liebe alsdann erst entstehen könne, wann man überzeuget ist, daß einer für unser Wohl aus einem objectivischen Grunde sorget. Was wird man bei solchen geplagten Menschen damit ausrichten? Gewiß man wird dadurch wenig Liebe gegen GOtt in ihnen erwecken können. Also kann auch der Vniversalismus philosophicus, wann die Erfahrung nur wider ihn zeuget, sich nicht einmal vor dem Richter-Stul der Vernunft verantworten.

25. §.

Zweite Beantwortung des dritten Einwurfs.

Doch ich muß noch deutlicher antworten: Man stelle im Gegentheil diesen Menschen, die in der Welt über ihr Elend klagen, vor, daß die lezte Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt die Verherrlichung seines Namens sey; so werden sie nichts dargegen einwenden können, wobei ihnen ihre eigene Vernunft nicht den Mund stopfet. Dieselbige wird sagen: ist GOtt das allervollkommenste Wesen; warum soll er dann nicht alles um sein selbst willen thun können? Wollen sie sagen: warum aber sind wir unglücklich, da andere glückselig sind? so wird sie antworten: Er als Schöpfer ist ja ein HErr aller Dinge, warum sollte er dann nicht Macht haben zu thun, was er will, mit dem

Seinigen? Sehet ihr darum scheel, daß er andern so gütig ist? Wollen sie noch murren, so wird die Antwort seyn: Ja, lieber Mensch! wer bist du dann, daß du mit GOtt rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machest du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren, und das andere zu Unehren? Wollen sie denken: wie ist er dann gerecht? so wird sie ihnen sagen: Ihr wisset, daß GOtt der vollkommenste Geist sey, und müsset folglich auch versichert seyn, daß er heilig und gerecht sey; dann sonst würde er nicht das vollkommenste Wesen seyn können. Urtheilet nun selber: Sollte der heilige und gerechte GOtt nicht recht handeln; sollte der Richter aller Welt nicht recht richten? Sie werden noch einwenden und sagen: wir können doch solches nicht sehen noch begreiffen. Aber ihre Vernunft wird ihnen antworten: Da ihr wisset, daß GOttes Wesen unendlich sey, müsset ihr dann auch nicht bekennen, daß das göttliche Wesen unbegreiflich sey, und ausrufen: Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte, und unerforschlich seine Wege! Wann ein Frosch am Wasser, wann ihr vorbeigehet, sich aufblähen, und nicht allein eure Gedanken wissen, sondern auch von euren Handlungen, ob sie gut, oder böse sind, urtheilen

urtheilen wollte, würdet ihr darüber nicht lachen? Aber noch thorechter ist es, wann ihr von den göttlichen Handlungen urtheilen wollet. **Er wird wol recht behalten in seinen Worten, und rein bleiben / wann er gerichtet wird.** Was wollen, oder können sie dagegen einwenden? wollen sie vernunftmäßig denken und handeln, so werden sie den Finger müssen auf den Mund legen, und sagen: **Er ist der HErr, er thue / was ihm wohlgefällt.**

So weit gehet die Vernunft; Will man ferner die Gründe, so die Offenbarung anweiset, dabei zur Hand nehmen, und recht gebräuchen, so wird man so wol in Unglück, als Glück, eine wohlgegründete Beruhigung des Gemüths erlangen, worin die wahre Glückseligkeit der endlichen Geister bestehet. Das übrige wird man leicht beantworten können, wann man nur den eigentlichen Unterschied, der zwischen der Liebe insgemein und der Dankbarkeit, die eine besondere Art der Liebe ist, sich befindet, recht bemerket. Diese entstehet aus der Erkenntniß der erzeigten Wohlthaten; Jene entspringet aber aus der Vorstellung des Guten, oder der Vollkommenheiten, so man bei jemand wahrzunehmen vermeynet. Will man das haben, daß man nur diejenige, die uns lieben, und Wohlthaten erweisen, lieben solle, so wird man

man keine aufrichtige, sondern nur eine eigennützige Liebe haben wollen; womit nicht einmal die Menschen zufrieden sind, nach dem bekandten Knittel-Vers:

Weg mit einem Suppen-Freund,
Der das Meine, mich nicht meynt,
Und nur wischen will den Mund;
Also liebt mich auch mein Hund.

26. §.

Vierter Einwurf

Der letzte Einwurf wird mit diesen Worten vorgestellet. „Sollte GOtt aus „einem subjectivischen Grunde strafen; „so würde GOtt etwas unternehmen, „was seiner Heiligkeit zuwider ist. Ich „will die Richtigkeit dieser Folge, theils „durch ähnliche Fälle, theils durch die Zer„gliederung der Begriffe, einem jeden vor „Augen legen. Man bilde sich einen Rich„ter, der die Haupt-Absicht der Strafe in „dem setzet, daß er seine Gewalt beweisen „könne; wie wird man diesen nennen? „Wird man unrecht thun, wenn man ihm „eine eigennützige Begierde beilegt? Kann „nun diese mit dem Besitze wahrer Voll„kommenheiten bestehen? Siehet man „hieraus nicht klar genug, daß wir kein „ungerechtes Urtheil über diejenige gefället „haben, die da lehren: Aus einem subje„ctivischen Grunde strafen, könne mit der „Heiligkeit GOttes bestehen. Es wird die „Richtigkeit der gemachten Folge durch

„diesen Schluß, welchen die Vernunft „macht, noch klärer werden.

„Kein Weiser wird ein Gut, das er „besitzet, bewachen; und kein Weiser wird „es vor der List und Gewalt derer, die es „ihm mißgönnen, bewahren, wenn er ein„siehet, es sey unmöglich, daß ihm solches „könne entzogen werden. GOtt ist der „Heiligste, und weil er der Heiligste ist; so „besitzet er alle Vollkommenheiten aufs „höchste, und erkennet mit Gewißheit, es „sey schlechterdings unmöglich, daß ihm je„mand diese Vollkommenheiten entziehen „könne. Folglich leidet es seine Weisheit „nicht, daß er Mittel anwenden sollte, „seine Vollkommenheiten vor der List und „Gewalt derer, die solche beleidigen wol„len, zu bewahren. Wollte er demnach „seine Feinde aus einem subjectivischen „Grunde strafen, so würde er diesen ohne „Absicht Strafen zufügen. Dieses kann „mit seiner Heiligkeit nicht bestehen. Da „nun die Richtigkeit dieser gemachten Fol„ge, wo ich meinen Gedanken nicht zu viel „traue; vollständig ist bewiesen worden, „so ist es auch klar, daß GOtt aus einem „subjectivischen Grunde nicht strafen könne.„

27. §.

Dieser Zweifels-Knote ist schwerer aufzulösen. Doch ich will versuchen, was ich darbei thun könne, und das Urtheil dem *wird beantwortet.*

geneigten Leser überlassen. Ich gestehe, daß GOtt nicht ohne Absicht strafen könne; ich nehme auch ferner an, daß die Haupt-Absicht der göttlichen Strafen, wie Herr Daries lehret, mit der Haupt-Absicht der Erschaffung der Dinge einerlei seyn müsse. Nun aber ist bißher, wo ich meinen Gedanken nicht zu viel traue, vollständig bewiesen worden, daß GOtt die Welt aus einem subjectivischen Grunde geschaffen habe, und daß seine letzte Absicht darbei, in so weit sie die Haupt-Absicht ist, nicht die Vollkommenheiten endlicher Dinge, sondern die Verherrlichung seines göttlichen Namens sey. Folglich müssen die Absichten der göttlichen Strafen auch aus der Verherrlichung GOttes beurtheilet werden; und wird man dem zu Folge wol bekennen müssen, daß GOtt auch aus einem subjectivischen Grunde strafe. Er strafet auch zwar aus einem objectivischen Grunde, nemlich zur Besserung, zur Warnung und zum Beispiel; doch werden diese Arten der Strafen als Mittel gebrauchet, die letzte Absicht zu erreichen, damit nemlich der heilige Name GOttes nicht möge entheiliget werden.

Die vermeynte ähnliche Fälle sind im Grunde, worauf es hier ankommt, ganz unähnlich. Dieses will ich einem jeden deutlich vor Augen legen: Wenn Cajus, er mag so groß und hoch seyn, als er im-

me:

mer will, sich wollte in den Sinn kommen lassen, allen und jeden andern Menschen zu befehlen, daß sie ihn allein über alles lieben und ehren sollten; würde er nicht nach den Gesetzen der Sitten-Lehre ein ehrgeitziger und eigennütziger Mensch seyn, und also in diesem Stück böse handeln? Nun aber thut doch GOtt dieses: dann er gebietet uns durch die Schrifft und Vernunft, daß wir ihn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräfften Leibes und der Seele lieben, und über alles ehren sollen; Hiergegen wird die Vernunft nichts einwenden können. Also ist gewiß, daß diese Handlungen, die äusserlich ähnlich zu seyn scheinen, im Grunde unähnlich seyn müssen. Die gründliche Unähnlichkeit oder der wahre Unterschied ist im 22. §. schon angewiesen, und bewiesen worden, daß man, wann von GOtt und göttlichen Handlungen die Rede ist, auch nicht einmal den sittlichen Maß-Stab brauchen müsse, wornach man die Handlungen derer Menschen abzumessen gewohnt ist. Will ein menschlicher Richter sich hierin GOtt vergleichen, so wird die vernünftige Sitten-Lehre ein scharfes Urtheil wider ihn fällen. GOtt ist GOtt, und kein Mensch, und wird folglich auch wol als GOtt, und nicht als ein Mensch handeln und regieren. Der Schluß, welchen hier die Vernunft soll ge-

macht haben, ist an sich ganz richtig, aber er beweiset nicht, was er hat beweisen sollen. Es ist gewiß, daß kein Grund vorhanden sey, warum GOtt seine Vollkommenheiten vor der List und Gewalt derer, die solche beleidigen wollen, zu bewahren, sich bemühen sollte. Diese Folge hat kein Vernünftiger geleugnet, und war also unnöthig dieses zu beweisen.

Aber wie folget daraus ferner, daß GOtt aus einem subjectivischen Grunde nicht sollte strafen können? Sollte diese weitere Folge unleugbar und gewiß seyn, so hätte müssen bewiesen werden, daß GOtt, wann er aus einem subjectivischen Grunde strafen wolle, dadurch seine Vollkommenheiten für der List und Gewalt derer, die sie ihm mißgönnen, suchen müsse zu bewahren. Dieses aber ist hier nicht erwiesen, und wird auch nicht können bewiesen werden; Folglich hat man in diesem Vernunft-Schluß einen Sprung gemacht, und die Haupt-Sache, die nicht bewiesen worden, dadurch erschleichen wollen.

28. §.

GOtt strafet auch aus einem subjectivischen Grunde.

Wie GOtt aus einem subjectivischen Grunde strafen könne, muß noch angewiesen und bewiesen werden. Gleichwie man GOtt gibt, was GOttes ist, wann man ihn ehret; Also gibt man GOtt nicht, was GOttes ist, wann man ihn nicht ehret;

ret; und wann man ihn verunehret, so raubet man, was GOttes ist: dann ihm gebühret Ehre und Preiß in Ewigkeit. Was soll nun GOtt in diesen beiden letzten Fällen thun? Der Begriff, den wir von der Gerechtigkeit GOttes haben, lehret, daß GOtt zwar erst zur Besserung, zur Warnung und andern zum Beispiele strafen werde; aber er überzeuget uns weiter, daß GOtt, wann alles dieses nicht helfen will, an denen Menschen, die seinen Namen nicht heiligen wollen, oder gar entheiligen, sich selber heiligen, das ist, sie nach Verdienst strafen werde, auf daß offenbar werde, daß er den Sündern nicht gleich, sondern heilig und gerecht sey. Hieraus mache ich nun folgenden Schluß:

Wer die Absicht der Strafe in ihm selber stellet, der strafet aus einem subjectivischen Grunde.

Nun aber, wann die aus einem subjectivischen Grunde zugefügte Strafen nicht helfen wollen, strafet GOtt also, daß er die Absicht der Strafen in ihm selber setzet; denn er will dadurch erhalten, daß nicht derer Sünder, sondern sein heiliger Name nicht entheiliget werde;

Folglich strafet GOtt auch offtermalen und zwar fürnemlich aus einem subjectivischen Grunde.

29. §.

Wann GOtt nicht aus einem subjectivischen Grunde strafen kann, so kann die Strafe/die wir Sünder verdienet haben, nicht an unserer statt auf einen Bürgen gelegt werden. Nun aber ist man *Dieses wird weiter bewiesen.*

mit mir darin einig, daß die Strafe, die wir durch unsere Sünden verdienet haben, an unserer statt auf den Bürgen könne gelegt werden; Folglich müste man mit mir auch in diesem Stück einig seyn, daß GOtt auf die erwehnte Weise aus einem subjectivischen Grunde strafen könne.

Die Folge des ersten Satzes kann leicht bewiesen werden. „Dann strafet GOtt „nicht aus einem subjectivischen, sondern „blos aus einem objectivischen Grunde, so „strafet er entweder zur Besserung, oder „zur Warnung, oder zum Beispiel, oder „zur Genugthuung, das ist, die Sünder „unter solche Umstände zu setzen, daß sie „andere endliche Geister nicht ferner beun„ruhigen können; welches geschiehet, wann „sie völlig von der Bürgerschafft GOt„tes ausgeschlossen werden.„

Nun aber kann keine von diesen vier Arten der Strafen, an unserer statt, auf einen Bürgen gelegt werden. Nicht die zwei ersten: Dann weil der Bürge heilig und gerecht seyn muß, so hat er keiner Besserung, keiner Warnung nöthig.

Die Strafe zur Genugthuung, wie sie hier erkläret wird, kann auch auf den Bürgen nicht gelegt werden: dann er störet die Ruhe der menschlichen Gesellschafft nicht, und würde unvernünftig seyn, wenn man ihn aus der Bürgerschafft GOttes gänzlich ausschließen wollte.

Die

Die Strafe zum Beispiel, weil sie nur die Verhütung der künftigen Sünden zur Absicht hat, kann zwar uns zum Besten, damit wir nemlich uns ins künftige vor sündlichen Thorheiten hüten, aber nicht an unserer statt zur Genugthuung für unsere begangene Sünden auf den Bürgen gelegt werden. Also ist die Folge richtig, daß die Strafe, so unsere Sünden verdient haben, nicht an unserer statt auf einen Bürgen könne gelegt werden, wenn man behaupten will, daß GOtt nur aus einem objectivischen Grunde strafen könne.

30. §.

Daß die Glückseligkeit der endlichen Geister nicht die letzte Absicht GOttes sey, wird ferner bewiesen.

Nachdem ich nun auch die Einwürfe, meiner Meynung nach, richtig beantwortet und deren Unrichtigkeit angewiesen habe, so wiederhole meinen Satz: Die allerletzte Absicht GOttes, die er bei der Erschaffung aller Dinge gehabt hat, ist nicht die Glückseligkeit der endlichen Geister, sondern die Verherrlichung seines göttlichen Namens. Wann GOtt die Glückseligkeit der vernünftigen Kreaturen zu der Haupt-Absicht der Schöpfung gestellet hätte, so könnten, ja so müsten auch wir unsere Glückseligkeit zu unserer letzten Absicht stellen: Denn wir müssen die Beweg-Gründe aller unserer Handlungen von den Vollkommenheiten GOttes, folglich auch von den göttlichen Handlungen,

wodurch er seine Vollkommenheiten offenbaret, hernehmen. Nun aber ist gewiß, daß wir unsere eigene Glückseligkeit zu unserer letzten Absicht nicht stellen dörfen; Folglich ist auch gewiß, daß die Beförderung unserer Glückseligkeit die letzte Absicht GOttes bei Erschaffung der Dinge ebenfalls nicht könne gewesen seyn.

Der andere Satz wird also bewiesen: Wann wir unsere eigene Glückseligkeit zur letzten Absicht unserer Handlungen stellen wollten, so würden wir unsern ganzen GOttes-Dienst in einen eigennützigen Selbst-Dienst verwandeln; wir würden zwar GOtt dienen, aber wir würden diesen unsern GOttes-Dienst doch weiter nicht, als ein Mittel brauchen, unsere Glückseligkeit dadurch zu befördern, und also gegen GOtt aus einem subjectivischen Grunde handeln: weil wir die Absicht unsers GOttes-Dienstes fürnemlich in uns selbsten stellen würden, damit wir nemlich dadurch mögen glückselig werden. Wir würden bei unserm vermeynten GOttes-Dienst uns selber dienen, uns selber lieben, und uns selber nur suchen. Nun aber ist dieses nicht erlaubt; wie Schrifft und Vernunft lehren. Also ist uns auch nicht erlaubt, daß wir unsere eigene Glückseligkeit zur letzten Absicht unserer Handlungen machen sollten.

31. §.

31. §.

So bleibet denn, daß die letzte Absicht GOttes, so er bei Erschaffung der Welt gehabt hat, die Kundmachung seiner göttlichen Vollkommenheiten gewesen sey. Ist aber dieses, so wird GOtt wol sich als das höchste Gut haben offenbaren wollen, und also denen, die ihn suchen, ein Vergelter seyn; und alles so eingerichtet haben, daß diejenige, die ihn nicht suchen, erfahren müssen, wie bitter und böse es sey, den HErrn seinen GOtt zu verlassen.

Beschluß dieser Abhandlung.

Ist die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten die letzte Absicht GOttes, so wird GOtt bei Erschaffung aller Dinge auch wol auf alle seine Tugenden gesehen haben, und dieselbige dadurch, so weit es möglich gewesen ist, haben offenbaren wollen. Woraus offenbar ist, daß man übel handele, wenn man bei Betrachtung der wunderbaren Wege GOttes nur auf seine Barmherzigkeit, Liebe und Gütigkeit sehen, nicht aber auf seine Gerechtigkeit und Freiheit merken will.

Das

Das dritte Kapitel.

Von der Freyheit des Menschen.

1. §.

Anlaß zu dieser Abhandlung.

Wann alles, wie im 1. Kap. ist bewiesen worden, einen zureichenden Grund haben soll, so müssen auch unsere Handlungen, die wir willkührige und freye Handlungen nennen, ihren zureichenden Grund haben. Haben aber dieselbige ebenfalls ihren zureichenden Grund, wie können sie dann freye Handlungen seyn? Mit Auflösung dieses Knotens haben die Weisen von allen Zeiten her sich beschäfftiget.

2. §.

Die Meynung der heidnischen Weltweisen davon.

Sie haben aber um diese Schwierigkeit zu heben, verschiedene Wege erwählet. Die stoische Weltweise lehreten, daß alles, was geschiehet, oder wirklich wird, eine vorhergehende wirkende Ursache, wodurch es zur Wirklichkeit gebracht wird, und folglich auch einen zureichenden Grund der Sache haben müsse: weil man sonst würde annehmen müssen, daß ein pures Nichts etwas wirken oder hervorbringen könne; welches doch ohnstreitig ohnmöglich ist. Aber Epicurus wollte diese

diese Lehre der Stoiker nicht billigen, sondern meynte, daß dadurch dem Menschen alle Freyheit benommen, und aus unserer Seele nur ein bloses Uhrwerck gemacht würde. Weil aber aus dem atomistischen Lehr-Begriff, welchen Epicurus angenommen, durch eine richtige Folge, eine unvermeidliche Nothwendigkeit konnte hergeleitet werden, so hat er zu den zwei Eigenschafften, welche Democritus den Atomis beigeleget, nemlich Größe und Gestalt noch die dritte hinzugefüget, nemlich Schwere; und um die Freyheit des Willens zu retten, ausser den von seinen Vorgängern zugegebenen zwei Arten der Bewegung, nemlich der senkrechten und aus dem Anlauff oder Stoß herrührenden, noch eine dritte Art derselben angenommen, und vorgegeben, daß die Atomi von einer geraden Linie von selbst abweichen, und sich so gar in einem leeren Raum, und ohne den geringsten Anstoß, schräge und seitwärts bewegen können. Woraus, seiner Meynung nach, alle Freyheit entstehen soll; wie CICERO lib. I. de Nat. Deor. und lib. de fato, dieses alles bezeuget.

3. §.

Dieser Streit ist in das Christenthum überbracht, und lange Zeit, doch ohne sonderliche Verbitterung der Gemüther, fortgeführet worden. Dann die christliche Weltweisen, ob sie schon von GOtt und

Die Lehre der christlichen Weltweisen darüber.

der Schöpfung gesundere Begriffe gehabt haben, haben sich doch in diesem Stück getheilet, und etliche den stoischen, etliche aber den epicurischen Lehr-Begriff angenommen. Endlich hat der Pabst in diese Lehre des Epicuri sich so sehr verliebet, daß er dieselbige zum Glaubens-Artickel gemacht, und Lutherum und Calvinum, hernach Jansenium und Quesnellum, weil sie gelehret, daß unsere freye Handlungen auch ihren zureichenden Grund haben müsten, als Ketzer verdammet, welche durch diese ihre Lehre alle menschliche Freyheit und folglich alle Moralität unter den Menschen aufgehoben hätten. Diese päbstliche Lehre haben die Jesuiter, und sonderlich die Molinisten in ihrer scholastischen GOttes-Gelehrtheit mit allen Kräfften zu behaupten gesuchet, und damit sie es desto besser thun könnten, eine mittlere Wissenschafft (scientiam mediam) in GOtt erdichtet, welche nicht von seinen Rathschlüssen, sondern von den erschaffenen Dingen selber abhangen solle.

4. §.

Die Lehre des Herrn Daries davon wird vorgestellet.

Herr Daries gehet auch denselbigen Weg. Dann er erfordert zu der Freyheit des Menschen, daß sie mit einer vollständigen Zufälligkeit wirken könne; das ist, daß der Mensch zu gewissen Handlungen, die nemlich willkührlich und frey seyn sollen, sich selber also bestimmen könne, daß davon

weder vorhin in ihm, noch in seinem vorhergehenden Zustande ein Grund enthalten sey, warum er so und nicht anders wirket.

Seine vollständige Zufälligkeit beschreibet er ferner mit den eigenen Worten, womit die Herren Jesuiter dieselbige gemeiniglich uns vormahlen, und sagt: indifferentia formalis est, vi cujus aliquid positis omnibus ad agendum prærequisitis potest agere & non agere, agere hoc & agere illud, potestque se ad alterutrum oppositorum pro lubitu determinare. im 18. §. von den verschiedenen Arten der Zufälligkeit. Daß aber eine solche Freyheit mit Beziehung auf uns Menschen schlechterdings unmöglich sey, soll so deutlich und kurz, als immer möglich ist, bewiesen werden.

5. §.

Unsere freye Handlungen haben einen Grund ihrer Wirklichkeit in uns.

Daß alle unsere Handlungen / die wir für willkührliche und freye Handlungen halten / einen zureichenden Grund ihrer Wirklichkeit haben / wird also bewiesen. Alle Wirkungen haben ihre wirkende Ursachen, wodurch sie zur Wirklichkeit gebracht werden, folglich haben sie auch, in diesen ihren Ursachen, ihren zureichenden Grund der Sache, der da machet, daß sie vielmehr wirklich, als nicht wirklich werden, daß sie vielmehr so, als anders sind; Dann sonst würden solche Wirkungen

keine

keine Wirkungen seyn; welches schlechterdings unmöglich ist. Nun aber sind unsere Handlungen, die wir freye Handlungen nennen, ohnstreitig auch Wirkungen unserer Seelen; Folglich haben dieselbige auch in uns ihren zureichenden Grund, der da machet, daß sie vielmehr wirklich, als nicht wirklich sind, daß sie so und nicht anders sind; Und also sind solche Handlungen unserer Seelen, die in uns und in unserem vorhergehenden Zustande keinen Grund haben sollten, in Ansehung unserer uns schlechterdings unmögliche Handlungen, die folglich von uns mit einer vollständigen Zufälligkeit, wie sie ist beschrieben worden, nicht können gewirket werden.

6. §.

Sie haben auch den Grund ihrer Wirklichkeit in GOtt und dessen Rathschlüssen.

Unsere freye Handlungen haben auch den Grund ihrer Wirklichkeit in GOtt. Dann alle endliche Dinge, die etwas wesentliches sind, und wirklich werden, hangen als Geschöpfe von GOtt als ihrer ersten Ursache ab, und haben den Grund ihrer Möglichkeit in der Allmacht, den Grund ihrer Wirklichkeit aber in dem Willen GOttes, das ist, in den freyen Rathschlüssen GOttes: dann sonst würden sie Geschöpfe und doch keine Geschöpfe seyn; welches sich offenbarlich widerspricht. Nun aber sind unsere freye Handlungen, wenn sie gut sind, und wirklich werden, gewißlich etwas reelles oder wesentliches, und gehören unter die

die endliche Dinge. Also muß man in Untersuchung des Grundes von ihrer Wirklichkeit bis zu GOtt der ersten Ursache aller Dinge hinauf steigen. Wann aber diese unsere Handlungen mangelhaft oder böse sind, so haben sie keinen andern als mangelhaften Grund vonnöthen: dann dieser Mangel kommt aus der Unwissenheit oder Irrthum des Verstandes und aus Verkehrtheit unseres Willens, von selbsten her; wie im 28. §. des 1. Kapitels gezeiget worden.

7. §.

Eine Ausflucht wird benommen.

Man gibt vor: „Die Willkührlichkeit oder Freyheit, die mit einer vollständigen Zufälligkeit wirken kann, ist eine Vollkommenheit des Geistes, und hat GOtt deswegen auch Geister, die mit einer solchen Freyheit begabet sind, erschaffen müssen. Hat aber GOtt solche freye Geister erschaffen wollen, so hat er seine Allmacht in die Hand ihres freyen Willens also übergeben müssen, daß sie nach ihrer Willkühr, damit wirken, oder nicht wirken; dieses oder jenes wirken können, und folglich auch zugeben müssen, daß sie sich selber, ohne daß ausser ihnen ein Grund dazu sollte vorhanden seyn, entschliessen können, und daß also solche Entschliesungen der endlichen Geister nicht unmittelbar von ihm, sondern von ihnen selbsten abhangen.“

Aber auf gleiche Weise würde man daraus, daß die Unendlichkeit eine Vollkommenheit des Geistes ist, auch folgern müssen, daß GOtt auch unendliche Geister geschaffen habe. Weil aber dieses schlechterdings unmöglich ist, so ist offenbar, daß in dieser Art zu schließen ein Fehler stecken müsse. Man wird ihn auch bald entdecken können, wann man nur bemerket, daß wenn man untersuchen will: ob etwas eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit sey? nicht nur auf die vermeynte Vollkommenheit oder Unvollkommenheit an und vor sich selber sehen, sondern dieselbige mit Beziehung auf eine gewisse Sache betrachten müsse; Wobei man wiederum die Sache nicht nur überhaupt und insgemein betrachten, sondern dasjenige, so Vollkommenheit seyn soll, mit einer gewissen Art dieser Sache, oder gar mit den einzelnen und völlig bestimmten Dingen verbinden muß. Dann in Ansehung einer Art kann etwas Vollkommenheit seyn, welches doch mit Beziehung auf die andere Arten desselbigen Geschlechts, oder in der Verknüpfung mit den einzelnen Dingen, so unter diesen Arten stehen, schlechterdings unmöglich ist.

Z. E. Die Unendlichkeit ist eine Vollkommenheit des Geistes, wann von dem selbst-ständigen Geiste die Rede ist; Wollte man aber die Unendlichkeit mit erschaffe-

nen Geistern verbinden, so würde man sich auf eine offenbare Weise widersprechen; weil diese Geister, weil sie erschaffen sind, in dieser Verknüpfung endliche Geister, und zugleich, weil sie unendlich seyn sollen, keine endliche Geister seyn würden.

Gleiche Beschaffenheit hat es mit der Freyheit, die von ihren Handlungen keinen Grund ausser sich haben soll. Wann von GOTT, der den Grund, warum er ist, in sich selber hat, (51. §. 1. Kapitel) und nichts hat, das von einem andern Wesen ausser ihm herrühren sollte, (54. §. 1. Kapitel) die Rede ist, so ist gewiß, daß eine solche Freyheit eine göttliche Eigenschaft und Vollkommenheit sey. Will man aber solche Freyheit endlichen Geistern zueignen, so merket man bald, daß in solcher Verbindung ein offenbarer Widerspruch verborgen sey: Dann als endliche Geister würden sie den Grund ihrer Wirklichkeit und aller ihrer Handlungen in GOtt, als der ersten Ursache aller Dinge, haben, und doch den Grund etlicher, nemlich ihrer freyen Handlungen nicht in GOtt haben, weil sie mit einer vollständigen Zufälligkeit gewirket, und also keinen Grund ihrer Wirklichkeit ausser den endlichen Geistern haben sollen.

Wann GOtt seine Allmacht in die Hand der menschlichen Freyheit also übergeben wollte, daß die Menschen damit

nach

nach ihrem Gefallen schalten und walten könnten, so würde er seine Ober-Herrschafft in vielen Stücken kränken: dann er würde müssen zugeben, daß die freye Handlungen der Menschen nicht sollten von ihm unmittelbar abhangen; er würde folglich dieselbige nicht unmittelbar verhindern noch vernichtigen können. Nun aber ist dieses unmöglich; Folglich ist es auch unmöglich, daß GOtt seine Allmacht in die Hand des freyen Willens der Menschen also übergeben, oder ihnen eine solche Freyheit habe mittheilen wollen.

Dieses hat Lutherus wohl erkannt, welcher wider den Erasmum lehret, daß eine solche Freyheit weder den Menschen, weder den Engeln, noch andern endlichen Geistern zukommen könne, sondern GOtt allein eigenthümlich sey; und daß es eben so GOttes-lästerlich seyn würde, wann man sagen wollte, GOtt habe dem Menschen eine solche Freyheit gegeben, als wann man behaupten wollte, GOtt habe dem Menschen seine GOttheit mitgetheilet. Lib. de servo arbit. pag. 43. et 226.

8. §.

Unsere freye Handlungen haben auch ihren Grund in der Welt.

Daß die freye Handlungen der Menschen auch ihren zureichenden Grund in der Welt haben, wird also erwiesen. Es ist nur eine einzige allgemeine Welt; wie Herr Daries im 5. §. von der besten Welt daraus,

daraus, daß nur ein einiger GOtt ist, handgreiflich bewiesen hat. Ist aber nur eine allgemeine Welt, so müssen nicht allein die besondere Welten, sondern auch alle Dinge, woraus sie als ihren Theilen bestehen, mit einander verknüpft seyn: denn sonst würde die Welt kein ens indivisum in se, das ist, es würde nicht nur eine, sondern es würden verschiedene und zertheilte Welten seyn. Sind aber alle Dinge, die in der Welt sind, mit einander verknüpft, so muß ein jedes unter ihnen den Grund in sich enthalten, warum das andere neben ihm zugleich ist, oder auf dasselbige folget, das ist, die Dinge in der Welt, sind der Zeit und dem Raume nach mit einander verknüpft, und ist, nach GOttes Ordnung, unter ihnen eine dependentia a causis efficientibus et finalibus.

Hieraus muß man nothwendig also schließen: alle Dinge in der Welt sind der Zeit und dem Raume nach mit einander verknüpfet, und haben also ihre metaphysische und analytische Gründe in denen Dingen, die in der Welt sind, das ist, in der Welt selbsten. Nun aber gehören unsere freye Handlungen auch unstreitig zu der allgemeinen Welt: denn sonst würden sie eine eigene allgemeine Welt ausmachen; Also sind sie mit andern Dingen in der Welt der Zeit und dem Raume nach verknüpft, und haben nicht nur analy-

tische/ sondern auch ihre metaphysische Gründe in der Welt.

Diese Gründe, so in der Welt enthalten sind, machen mit denen Gründen, die in GOtt und in uns sind, den zureichenden Grund aus, der da machet, daß unsere freye Handlungen zur Wirklichkeit in dieser Welt kommen können.

9. §.

Daraus wird geschlossen, daß die vollständige Zufälligkeit bei endlichen Geistern keinen Platz haben könne.

Aus denen biß hiehin erwiesenen Säzen folget nun von selbsten, daß die vollständige Zufälligkeit bei endlichen Geistern keinen Platz haben könne. Denn bei denen Geistern, welche den Grund ihrer Handlungen oder Wirkungen nicht nur in sich selbsten, sondern auch ausser sich in GOtt, und, nach GOttes Verordnung, in der Welt haben, kann die vollständige Zufälligkeit keinen Platz haben; wie aus der Erklärung der vollständigen Zufälligkeit offenbar ist. Nun aber haben alle endliche Geister, als Geschöpfe, die zu der allgemeinen Welt gehören, den Grund ihrer Handlungen nicht allein in ihnen selbsten, sondern auch in GOtt (6. §.), und nach GOttes Verordnung in dem Zusammenhang mit andern erschaffenen Dingen, das ist, in der Welt (8. §). Folglich kann die vollständige Zufälligkeit, wie ist beschrieben worden, bei endlichen Geistern keinen Platz haben, und kann also ihre Freyheit dar-

darin nicht bestehen, daß sie mit einer vollständigen Zufälligkeit ihre Handlungen sollten verrichten können.

10. §.

Dieses wird ferner mit dem alten gewöhnlichen Beweis bevestiget.

Daß diejenige, welche die Freyheit durch ein Vermögen mit einer vollständigen Zufälligkeit selbst-thätig zu wirken erklären, und also in einer Gleichgiltigkeit des Willens (indifferentia voluntatis) stellen, sich damit auf eine offenbare Weise widersprechen/ ist schon vorlängst aus der Natur und Beschaffenheit des Willens handgreiflich dargethan worden. Denn diese Herren lehren gemeiniglich selber, daß unser Wille von Natur also beschaffen sey, daß er dasjenige, so ihm als gut vorgestellet wird, wolle; dasjenige aber, so ihm als bös und schädlich vorkommt, nicht wolle, sondern fliehe. Dieser ihrer Lehre aber widersprechen sie offenbarlich, da sie behaupten wollen, daß eben dieser Wille, bei einer deutlichen Erkenntniß des Guten, dennoch in Ansehung des Guten und Bösen so indifferent und gleichgiltig seyn könne, daß er eben so wol das Böse, als das Gute wollen könne. Ist dieses nicht ein so offenbarer Widerspruch, als wenn man sagen wollte: ein Dreieck muß vermöge seines Wesens drei Winkel haben, und doch dabei vertheidigen wollte, daß es einem Dreieck gleichgiltig sey, ob er mehr oder weniger als drei Winkel habe?

Diesen Knoten, welchen noch niemand hat auflösen können, hat Herr Daries mit leichter Mühe zerhauen, und gesagt: Die Willkührlichkeit oder Freyheit gehöre nicht zu dem Willen, sondern man müsse dieselbige in einem endlichen Geiste von dem Verstande und von dem Willen unterscheiden. Dieses will er, im 31. §. von der Freyheit GOttes und der Menschen damit beweisen, daß unserm Willen eine solche vollständige Zufälligkeit und Gleichgiltigkeit, als er zu der Freyheit des Menschen erfordert, unmöglich zukommen könne. Aber es ist wol ein wunderlicher Beweis, der aus eben dem Grunde hergenommen ist, woraus man bißher das Gegentheil erwiesen hat, daß nemlich eine solche Freyheit, als Herr Daries uns überreden will, bei uns Menschen keinen Platz haben könne.

Damit die Nichtigkeit dieses Beweises, oder vielmehr diese nichtige Ausflucht offenbar werde, so soll gründlich bewiesen werden, daß die Willkührigkeit oder Freyheit nicht nur nicht in der That (realiter) von dem Willen unterschieden sey, sondern daß man auch dieselbige nicht einmal mit Grund in unsern Gedanken (distinctione rationis ratiocinatæ, sive fundamentum in re habente) von unserm Willen unterscheiden könne.

11. §.

Um zu beweisen, daß die Willkührigkeit oder Freyheit des Menschen nicht in der That von seinem Willen unterschieden sey, stelle als eine bekandte und von allen angenommene Wahrheit voraus, daß 1.) die menschliche Seele, oder; wie man jetzt deutlicher redet, der Geist des Menschen, kein aus verschiedenen Theilen zusammen gesetztes, sondern ein einfaches Ding sey; und daß 2.) Vernunft, Verstand, Wille und Willkühr zum Wesen dieses menschlichen Geistes gehören. Dieses letzte wird niemand leugnen können: denn wann man nur blos die Vernunft, oder nur allein den Verstand will hinweg nehmen, so wird man keinen menschlichen Geist mehr haben.

Unsere Willkührlichkeit kann von dem Willen nicht in der That unterschieden seyn.

Aus diesen zwei bekandten Sätzen fliesset nun von selbsten folgender Schluß her: Dasjenige, dessen Wesen aus verschiedenen in der That von einander unterschiedenen Theilen bestehet, ist kein einfaches, sondern ein zusammen gesetztes Ding. Nun aber würde unsere Seele, wann ihre Willkühr von ihrem Willen in der That sollte unterschieden seyn, aus verschiedenen in der That unterschiedenen Theilen müssen zusammen gesetzt seyn: denn unsere Willkührlichkeit und Wille, gehören zum Wesen unserer Seele; Folglich würde unsere Seele, in solchem Fall, kein einfaches, sondern

ein aus verschiedenen wesentlichen Theilen zusammen gesetztes Wesen seyn.

Da nun dieses wider eine durchgängig angenommene Wahrheit streitet, so ist gewiß, daß es ebenfalls dagegen streite, wann man vorgibt, daß die Willkührlichkeit von unserm Willen in der That solle unterschieden seyn. Doch man würde, wann dieses wahr seyn sollte, einen großen Vortheil davon haben, wann man Böses thut oder sündiget: denn man würde nach dieser Lehre ungestraft durchwischen können.

Der Beweis ist klar: Denn nach bekandten Gesetzen der Gerechtigkeit soll die Seele, die da sündiget, selber gestraft werden, nicht aber ein anderer, der in der That von ihr unterschieden ist. Nun aber ist es nicht unser Wille, folglich auch nicht unsere Seele, die böses thut, sondern nur unsere böse Willkührlichkeit, welche von unserm Willen, und also von uns, in der That soll unterschieden und also etwas anders seyn. Folglich muß dieselbige, nicht aber unser Wille, wann etwas Böses gethan wird, nach den Regeln der Gerechtigkeit gestraft werden. Sie mag auch immerhin büßen: denn sie, nicht aber unser Verstand und Wille, ist die Sünderinn, so die Schuld hat, und alles Böse anrichtet, weil sie das Gute, so ihr doch deutlich vom Verstande vorgestellet wird, nicht will, sondern das Böse, welches sie doch als böse

er-

erkennet, auf eine unvernünftige Weise erwählet, und ins Werk richtet. Wir aber werden darbei, wann unsere Willkühr von uns und unserm Willen in der That soll unterschieden seyn, frey durchgehen. Weil aber alle diese Folgen ungereimt sind, so ist gewiß, daß dasjenige, woraus sie auf eine richtige Weise sind hergeleitet worden, auch ungereimt und falsch seyn müsse.

12. §.

Ob schon Verstand, Vernunft und Wille, weil sie Kräffte der Seelen sind, die keine Theile hat, weder von einander noch von der Seelen in der That können unterschieden seyn, so muß man doch dieselbige nach unserm Begriff, der nicht ohne Grund ist, von einander sorgfältig unterscheiden: weil sie auf verschiedene Art wirken. Dann unser Geist, wann er Verstand heisset, betrachtet die Dinge, in so weit sie wahr oder falsch sind; als Vernunft siehet er den Zusammenhang der Wahrheiten ein, und wann er Wille genannt wird, so will er das Gute, und dasjenige, so ihm als bös vorgestellet wird, fliehet und verabscheuet er. Hieraus ist offenbar, daß man bei der Untersuchung ob man verschiedene Kräffte unseres Geistes in den Gedanken unterscheiden müsse? nicht nur auf die Vorwürfe, wogegen unser Geist handelt (objectum materiale) sehen, sondern fürnemlich auf die

Auch kann sie nicht einmal in unseren Gedanken mit Grund von unserm Willen unterschieden werden.

Art und Weise, wie er darauf wirket (objectum formale), acht geben müsse.

Ist die Art und Weise, wie unser Geist auf die Dinge wirket, verschieden, so haben wir Grund verschiedene Kräffte der Seelen in unsern Gedanken zu unterscheiden; Hingegen wann keine verschiedene, sondern nur einerlei Art zu wirken da ist, so ist auch kein Grund vorhanden, warum wir verschiedene Kräffte oder Vermögen der Seelen uns in unsern Gedanken vorstellen sollten. Nun aber finden wir bei der Willkührlichkeit unseres Geistes keine andere Art zu wirken, als wir bei unserm Willen antreffen: dann beide wirken durchs wollen, und neigen sich durch ihr wollen zu dem, das sie wollen; Also haben wir keinen Grund die Willkührlichkeit in unsern Gedanken von unserm Willen zu unterscheiden, und ist gewiß, daß die Willkühr zu unserem Willen gehöre, und mit demselbigen nur ein Vermögen oder Krafft unseres Geistes ausmache.

13. §.

Ein Einwurf dagegen wird vorgestellet und beantwortet.

Man wendet dagegen ein: „Die Bedeutung des Worts Wille ist unbeständig. Es ist eine Gewohnheit, daß wir „auch in dem Falle sagen: wir wollen etwas / wann wir unsere Willkührlichkeit „anwenden. Man wird uns aber auch „zugeben, daß das Wort Wille eigentlich

„lich eine Neigung gegen dasjenige be„deutet, was wir für gut halten. Wir „müssen dieses Wort in der letzten Bedeu„tung nehmen, wann wir die Beschaffen„heit der aufgeworfenen Frage: ob die „Willkührlichkeit zu dem Willen gehö„re? beurtheilen wollen. Es ist demnach „die Frage: ob die Willkührlichkeit zu „dem Willen gehöret, wenn dieser ei„ne Neigung gegen dasjenige ist, was „wir für gut halten? Die Erfahrung „zwinget mich, diese Frage mit nein zu be„antworten. Wir wollen diese Gedanken „mit folgendem Schlusse bevestigen: Was „eine solche Anwendung unserer Krafft „ist, welche durch vorhergehende Wir„kungen bestimmet wird/ das ist keine „willkührliche Anwendung der Krafft. „Wenn sich unser Geist gegen dasjeni„ge, was wir für gut halten/ neiget, so „ist dieses eine solche Anwendung un„serer Krafft/ welche durch vorherge„hende Wirkungen bestimmet wird. „Folglich ist diese Neigung oder der „Wille keine willkührliche Anwendung „unserer Krafft.„

Ich antworte: Man suchet hier einen Unterschied, da doch keiner zu finden ist. Denn wann unser Geist etwas will, so muß er sich auch gegen dasselbige neigen, gleichwie er sich von dem abkehret, das er nicht will.

Nun aber bestehet die Wirkungs-Art der Willkührlichkeit darin, daß sie etwas will, oder nicht will; Folglich auch darin, daß sie sich zu dem, das sie will, neige, und von dem, das sie nicht will, sich abneige; Und also ist hier zwischen dem Wollen und der Neigung des Geistes kein Unterschied zu finden.

Da man nun das ganze Gebäu der derjenigen Freyheit, so die Molinisten erdichtet haben, auf diesen nichtigen Unterschied gründen, oder vielmehr damit aufrecht halten will, so ist gewiß, daß dieses Lehr-Gebäude nicht bestehen könne, sondern mit der Zeit über einen Hauffen fallen werde.

14. §.

Daß die Freyheit mit einer vollständigen Zufälligkeit bei uns unmöglich sey, wird bewiesen.

Jetzt kann man wiederum aus dem, so bißher erwiesen worden, einen ganz richtigen, und zwar folgenden Schluß machen: Wann die Willkührlichkeit zu dem Willen gehöret, und von demselbigen nicht nur in der That nicht unterschieden ist, sondern auch nicht einmal nach unserm Begriff und in unsern Gedanken davon kann unterschieden werden, so kann die Willkührlichkeit oder Freyheit, wozu eine vollständige Zufälligkeit erfordert wird, bei uns Menschen keinen Platz haben; wie Herr Daries so klar und deutlich, daß mans schier mit Händen greiffen kann, bewiesen hat (31. §.) von der Freyheit GOttes und

der

der Menschen. Nun aber gehöret die Willkührlichkeit zu unserm Willen, sie ist von demselbigen nicht nur in der That nicht unterschieden (11. §.), sondern kann auch nicht einmal in unsern Gedanken von dem Willen mit Grund unterschieden werden. (12. §.) Folglich kann eine solche Willkührlichkeit oder Freyheit / die mit einer vollständigen Zufälligkeit sollte wirken können, bei uns Menschen keinen Platz haben, sondern ist unmöglich und gehöret in das Reich / worin erdichtete Meynungen herrschen.

15. §.

Die Freyheit bestehet nicht in einer Gleichgiltigkeit.

Mich wundert, wie man dahin habe verfallen können, daß man das Wesen der wahren Freyheit in der Gleichgiltigkeit zum Guten und Bösen (indifferentia formali) habe stellen wollen? Da doch solche Gleichgiltigkeit entweder aus Unwissenheit des Verstandes, weil er das Gute für dem Bösen nicht erkennet, oder, wann er es erkennet, aus Verkehrtheit des Willens herkommt, der in Ansehung des Guten und Bösen so indifferent und gleichgiltig seyn kann.

Daß die wahre Freyheit in einer solchen Gleichgiltigkeit nicht bestehe, kann auf folgende Weise handgreiflich angewiesen werden. Es ist eine Ausübung unserer Freyheit, wann wir uns in Gegenwart

ehrbarer Månner nicht nårrisch stellen wollen. Daran ist kein Zweifel. Aber ich frage: ob man denn eine Gleichgiltigkeit solches so wol zu thun, als nicht zu thun darbei habe, oder nicht? Soll das erste seyn, so bitte ich GOtt, daß er mich für einer so nårrischen Freyheit bewahren wolle; und will dieselbige allen andern, die sie haben wollen, willig überlassen. Hat man aber bei Ausübung dieser Freyheit solche Gleichgiltigkeit nicht, so ist gewiß, daß solche Gleichgiltigkeit auch zur Freyheit nicht erfordert werde.

Ich frage weiter: ob denn bei Anwendung unserer Willkühr Bewegungs-Gründe, warum wir etwas wollen, oder nicht wollen, dieses oder jenes wollen, müssen vorhanden seyn, oder nicht? Wo nicht, so ist es eine unvernünftige Freyheit, und kann auch Platz haben bei unvernünftigen Thieren, welche zur Bestimmung ihrer Handlungen villeicht keine Bewegungs-Gründe brauchen. Müssen aber bei Ausübung unserer Freyheit Bewegungs-Gründe vorhanden seyn, so ist weiter die Frage: ob man dahin, wohin sie leiten, folge, oder nicht? Wo nicht, so handelt man auch nicht vernünftig, und kann also eine solche unvernünftige Willkührlichkeit auch keine Vollkommenheit des vernünftigen Menschen seyn. Lenket man sich aber dahin, wohin solche Bewegungs-Gründe uns führen, so

kann man gewißlich dabei nicht gleichgiltig seyn.

Unsere Freyheit ist eine gewisse Krafft unseres Geistes, und die Ausübung derselbigen ist eine Anwendung dieser Krafft. Nun aber ist die Gleichgtiligkeit keine Krafft; sie treibet uns auch nicht an, sondern sie hindert uns vielmehr, und machet, daß wir dieser Krafft nicht anwenden; Dann sie soll von Natur in einem Gleich-Gewichte stehen. Folglich kann unsere Freyheit in solcher Gleichgiltigkeit nicht bestehen.

16. §.

Solche Freyheit kann keine Vollkommenheit seyn.

Noch mehr aber muß ich mich wundern, wann ich sehe, daß so gelehrte Männer für die Freyheit, die in einer Gleichgiltigkeit bestehen, und mit einer vollständigen Zufälligkeit soll wirken können, mit solchem Eifer streiten, dieselbige so sehr loben, und mit aller Beredsamkeit ihren Neben-Menschen anpreisen wollen; da doch dieselbige alles Unheil anrichtet. Dann der Verstand thut sein Amt, und stellet die Dinge vor, wie sie ihm vorkommen; Die Vernunft weiset den Zusammenhang derselbigen an; und der Wille neiget sich zu dem, das ihm als gut vorgestellet wird. Man wird diese Neigung nicht unterdrücken können, so lang man den Gedanken

danken behält: Diß ist dir gut. Wie Herr Daries lehret. Die böse Willkührigkeit aber kann nicht nur wider alle gute Vorstellungen angehen, sondern handelt mehrentheils dagegen; sie macht, daß wir sündigen, und dadurch alles Elend uns über den Hals ziehen. Also ist solche Willkühr keine Vollkommenheit.

Der Beweis ist klar: Dann dasjenige das da machet, daß unsere Handlungen nicht mit einander überein stimmen, sondern vielmehr wider einander laufen, und mit dem Gesetz der Natur streiten, ist gewißlich keine Vollkommenheit, sondern eine Ursache aller Unvollkommenheiten, die allerlei Unordnung unter uns anrichten. Nun aber ist die unartige Willkührigkeit eben die Missethäterinn, die alles dieses Unheil unter uns anrichtet; Also kann dieselbige keine Vollkommenheit des Menschen seyn, sondern sie ist vielmehr die Quelle aller Unvollkommenheiten, die uns elendig machen; und der Grund alles menschlichen Elendes ist in dieser bösen Willkühr enthalten.

17. §.

Solche Willkührigkeit würde uns nur ein

Ist aber solche Willkührlichkeit keine Vollkommenheit des Menschen, sondern nur Unvollkommenheit, wie kann sie dann von GOtt seyn? Oder sollte sie von GOtt

seyn,

seyn, so würde sie, uns keine Wohlthat, sondern nur ein schädliches Geschenke seyn/ wodurch wir uns selber verderben und ins Elend stürzen. Dieses hat ein heidnischer Weltweiser, schon vor Christi Geburt, so gar wider die stoische Weltweise beweisen und zeigen wollen; wie CICERO lib. III. de Natur. Deor. es anführet. schädliches Geschenk von GOTT seyn.

Ich will den Beweis dieses Weltweisen nicht zwar nach den Worten, doch aber in völliger Krafft, so weit mir möglich ist, vorstellen, und andern das Urtheil überlassen. „Entweder hat uns GOtt eine bessere Willkührlichkeit, die sich nicht aufs Böse erstrecken sollte, geben können, oder nicht? „Wo nicht, so gehöret ja das Böse und „folglich unser Elend zu unserer Natur und „zu unserem Wesen; und warum hat uns „dann GOtt nicht lieber weggelassen: da „es besser ist, gar nicht seyn/ als sündlich und folglich elendig seyn. Hat „uns aber GOtt eine bessere Freyheit geben „können; warum hat ers dann nicht gethan? Da uns nun GOtt eine solche „Willkührlichkeit gegeben hat, welche positis omnibus ad agendum requisitis, „das ist, die, auch bei der deutlichsten Erkenntniß des Guten und Bösen, ohnedem „nicht allein in Ansehung des Guten und „Bösen, immerhin gleichgiltig bleibet, son-

„dern

„dern auch mehrentheils sich muthwilliger
„Weise zum Bösen neiget, hat er dann
„uns als unverständigen Kindern damit
„nicht das Messer in die Hand gegeben,
„womit wir uns selber würgen müssen?
„Ist dann die Mittheilung einer solchen
„Willkührlichkeit nicht ein schädliches Ge-
„schenke, woraus alles Elend, so über uns
„Menschen kommen kann, herfließet?

„Man wird sagen: Dieses alles
„kommt von dem Mißbrauch der Will-
„kühr her; viele Kinder mißbrauchen
„die Erbschafft, die ihnen von ihren El-
„tern hinterlassen worden, zu ihrem
„eigenen Verderben. Und doch
„wird man nicht läugnen können, daß
„die Eltern ihren Kindern eine Wohl-
„that damit haben erweisen wollen.
„Aber was für eine Gleichheit wird man
„hierin finden können? kommt nicht aller
„unseliger Mißbrauch blos und allein von
„der unglückseligen Willkühr her? Wann
„verständige Eltern ihren Kindern Schätze
„sammlen, so thun sie es in Hoffnung, daß
„sie selbige zu ihrem Besten anwenden
„werden. Sollten aber dieselbige vorher
„gewußt haben, daß sie solche zu ihrem
„eigenen Verderben anwenden, und also
„mißbrauchen würden, so würden sie keine
„irdische Güter, wie man auch von etli-
„chen Weltweisen lieset, den ihrigen haben
„hinterlassen wollen.

„Aber sollte GOtt nicht gewußt haben, „daß wir die Willkührlichkeit mißbrau„chen, und uns dadurch in alles Elend „stürzen würden? Dieses wird niemand „sagen können; und dennoch hat uns GOtt „eine solche Willkührlichkeit gegeben; aber „wie hat er uns denn geliebet, der doch „die Liebe selber ist?„

Ich mag davon nicht weiter reden, sondern mache den kurzen Schluß: Diejenige Gabe, welche nach Wissen und Willen des Gebers dem, welchem sie gegeben wird, nicht zum Besten, sondern nur zum Verderben gereichet, das ist keine Wohlthat, sondern nur ein schädliches Geschenke. Nun aber würde die Willkührlichkeit, die man behaupten will, nur eine solche Gabe seyn, wovon GOtt vorher weiß, daß sie uns nicht zum besten, sondern nur zum Schaden gereichen werde: denn elendig werden können, ist schon ein groses Elend. Folglich würde solche Willkührlichkeit uns keine Wohlthat, sondern nur ein schädliches Geschenke seyn. Da nun unmöglich ist, daß uns GOtt ein so schädliches Geschenke habe schenken wollen, so ist auch eine solche Willkührlichkeit, als man hat erdichten wollen, ebenfalls unmöglich.

18. §.

Ich sehe auch nicht, wie Herr Daries seine Willkühr, die mit einer vollständigen Zu- Solche Willkühr reimet sich auch nicht

Zufälligkeit soll wirken können, mit seiner Lehre von der letzten Absicht GOttes bei Erschaffung der Dinge wird reimen können; da er doch selber lehret und zu beweisen suchet, daß die wahre Quelle der Sünde in dieser Willkühr der endlichen Geister stecken müsse (22. §.) von der Quelle und Zulassung der Sünde.

mit der Lehre von der letzten Absicht.

Folgender Schluß wird das, so ich hier sage, beweisen: Dasjenige, so uns an Erlangung unserer Glückseligkeit hindert, und machet, daß viele unter uns nicht glücklich werden, reimet sich gar schlecht mit unserer Glückseligkeit, und folglich auch mit der Lehre, welche behaupten will, daß die Beförderung unserer Glückseligkeit die letzte und Haupt-Absicht GOttes bei der Erschaffung aller Dinge gewesen sey.

Nun aber ist die Willkühr, die man zu behaupten suchet, blos und allein dasjenige, so uns an Erlangung unserer Glückseligkeit nicht nur hindert, sondern auch machet, daß viele von uns nimmer glückselig werden: denn in ihr ist der Grund der Sünde, die uns allein unglückselig machen kann. Derohalben reimet sich solche unselige Willkühr gar schlecht mit derjenigen Lehre, die da behaupten will, daß die letzte Absicht GOttes bei der Schöpfung nicht die Kundmachung seiner Vollkommenheiten, sondern die Beförderung der Glückseligkeit seiner Geschöpfe sey.

Man bekennet selber, daß diese Willkühr, weil in ihr die Quelle der Sünde stecket, die einzige Ursache alles Elendes sey, so uns Menschen drücket; und dennoch liebet man solche Willkühr, die uns doch so schädlich ist, und trachtet dieselbige mit allen Kräfften zu vertheidigen. Wer wird dieses zusammen reimen können? Wann Peter Bayle noch lebte, so würde er villeicht wunderliche Folgen aus diesen widrigen Lehr-Sätzen herleiten.

19. §.

Ein Einwurf wird vorgestellet und beantwortet.

Man wird sagen: „Ohne solche Willkühr „würden wir keine Menschen mehr seyn: „denn GOtt hat unser sündigen nicht verhindern können, es sey dann daß er uns „völlig hätte vernichten wollen. Unsere „Handlungen würden auch keine wahre „Tugenden seyn: weil wir ohne die Willkühr durch streiten und kämpfen nicht „würden haben obsiegen können.„

Aber ich frage nur: Ob denn die Willkühr, in so weit sie sich auf das Böse erstrecket, und nur ein Mangel ist, zu dem Wesen des Menschen gehöre, oder ob sie darzu nicht gehöre? Wo nicht, so kann dieser Mangel von uns abgesondert werden, ohne daß unser Wesen vernichtiget oder zerstöret werde; Wir werden wol Menschen bleiben, wann schon solches Elend, das nicht zu unserm Wesen gehöret, von

uns genommen wird. Sollte aber das erste seyn, so ist es mit uns verlohren; wir können nimmer vom bösen befreyet, und folglich auch nimmer selig werden, sondern GOtt wird uns erst vernichten, und andere an unser statt selig machen: welches ungereimt ist.

Wann unsere Willkühr nicht das Böse, sondern nur das Gute zum Gegenstande hätte, so würden alle unsere Handlungen genau mit dem Gesetze der Natur überein kommen. Und warum sollten sie denn keine Tugenden seyn? oder will man villeicht zur Tugend erfordern, daß sie in etlichen Stücken wider GOttes Gesetz streiten, und also mangelhafft und gebrechlich seyn solle? Dieses wird wol niemand sagen dörfen; daher man sich billig verwundern muß, daß so gelehrte Männer zu so nichtigen Ausflüchten ihre Zuflucht haben nehmen wollen.

Ohne Willkühr würden wir keine Menschen seyn: denn ein Geist ohne Willkühr ist ein Triangel ohne Winkel. Aber zur Willkühr wird nicht erfordert, daß sie sich auf das Böse erstrecken solle; wie wir an GOtt und denen endlichen Geistern sehen, die nicht gesündiget haben.

20. §.

Die vollständige Zufälligkeit kann

Herr Daries lehret: GOtt habe die Sünde nicht verhindern können im 26. §. von der Quelle, und von der Zulassung

der

der Sünde. Ich will den mangelhafften Beweis, womit dieser Satz hat sollen bewiesen werden, hier nicht untersuchen; sondern daraus nur dieses, als eine richtige Folge, herleiten, daß das sündigen, nach dieser Lehre, uns schlechterdings nothwendig, das entgegengesetzte aber, nemlich das Nicht-sündigen, uns Menschen als Menschen schlechterdings unmöglich seyn müsse: Denn sonst hätte GOtt das sündigen der Menschen hindern können. bei uns keinen Platz haben

Hieraus mache ich folgenden Schluß: Bei dem, so schlechterdings nothwendig, und dessen entgegengestelltes folglich unmöglich ist, kann die vollständige Zufälligkeit gar keinen Platz haben. Nun aber ist, nach dieser Lehre, uns Menschen das sündigen schlechterdings nothwendig, das nicht-sündigen aber schlechterdings unmöglich. Folglich kann die vollständige Zufälligkeit bei unserm sündigen und nicht-sündigen gar keinen Platz haben. Sie wird wol nicht in dieser, sondern in einer andern erdichteten Welt ihren Wohn-Platz aufgeschlagen haben.

21. §.

Es ist ein Elend, daß die christliche Welt-Weisen den Menschen gemeiniglich betrachten, als wann er noch in dem Zustande wäre, worin er anfänglich von GOtt geschaffen worden; da doch die Vernunft und Erfahrung, worauf sie doch Die Gründe des Bösen werden angewiesen.

doch als Weltweise allein sehen müssen, deutlich lehren, daß der Mensch so verkehrt, wie er jetzt ist, von GOtt nicht könne geschaffen seyn.

Die Erfahrung weiset an, daß der Mensch von Natur geneigt sey / GOtt und seinen Nächsten zu hassen. „Um „das letzte zu erfahren, (sagt Herr Daries im 40. §. von der besten Welt) wird nur „eine geringe Aufmerksamkeit auf den Wan„del der Menschen erfordert. Was un„ternimmt der Mensch in Ansehung seiner „Person? Er zerstöret seinen Leib; er „schwächet die Kräffte seines Geistes; er „belustiget sich an solchen Dingen, bei wel„chen der Schein die Stelle der Wahr„heit vertritt; Ja man sollte fast glauben, „sehr viele haben es vergessen, daß sie Men„schen sind; Womit beschäfftiget sich der „Mensch in Ansehung anderer? Wer sor„get im Ernste für die Beförderung der „Glückseligkeit seines Nächsten? Wie viel „sind es, die es auch nur gleichgiltig anse„hen können, daß es seinem Nächsten wohl„gehet? Einer verfolget den andern. Der „scheinet der klügste zu seyn, der die besten „Mittel erdenken kann, andere zu hinter„gehen. Wer seinen Nächsten wahrhaff„tig liebet, der heisset weibisch. Wer be„mühet ist, seine Einrichtungen in dem Zu„sammenhange der Dinge nach der Beför„derung der wahren Vollkommenheiten

„der Dinge abzumessen, der heist unge-
„recht, einfältig, und so ferner. Kurz
„und deutlich; aus den Handlungen der
„meisten Menschen können wir nichts an-
„ders schließen, als daß diese glauben:
„GOtt habe darum die Menschen geschaf-
„fen, daß einer den andern quälen soll.„
Dieses alles zeiget uns täglich die betrübte
Erfahrung, so lange wir unter den Men-
schen leben; und die Vernunft überzeuget
uns, daß dieses Betragen der Menschen
ein deutliches Kenn-Zeichen sey, daß sie ge-
neigt sind / sich untereinander zu hassen
und zu verfolgen. „Wie verhält sich end-
„lich, (fähret Herr Daries daselbst fort), der
„Mensch gegen GOtt? Ich schäme mich
„beinahe auch nur einen Grundriß von die-
„sem Verhalten zu entwerfen. Er mag so
„kurz gefasset werden, als es immer mög-
„lich ist, so gereichet es dennoch dem
„menschlichen Geschlechte zur Schande.
„Und warum denn? Viele reden von
„GOtt, und kennen GOtt nicht. Viele
„ermuntern andere zur Furcht und Liebe
„gegen GOtt, und beweisen fast täg-
„lich durch ihre Unternehmungen, daß sie
„weder von der Furcht noch von der Liebe
„gegen GOtt eine Empfindung haben.
„Viele verfolgen andere aus dem Grunde,
„daß diese keine Liebe für GOtt haben;
„und indem sie diese verfolgen, so bewei-
„sen sie durch ihre Handlungen, daß sie
„Feinde GOttes sind.„ M 4 Soll-

Sollte die Vernunft hieraus nicht richtig schließen, daß der Mensch, wie er jetzt ist, auch geneigt sey seinen GOtt zu hassen? Sie sagt: es ist ein gewisses Zeichen, daß man einen hasse, wann man mit ihm nicht reden, noch von ihm gerne hören mag, sondern ihn fliehet, und lieber mit andern zu schaffen haben will. Nun aber ist der Mensch also beschaffen, daß er an GOtt nicht denken, von ihm nicht gerne hören, noch mit ihm durchs Gebät gerne reden will, sondern von GOtt fliehet, und mit irdischen Dingen sich viel lieber beschäfftigen will; wie die Erfahrung lehret. Folglich ist gewiß, daß der Mensch, wie er jetzt beschaffen ist, geneigt sey, nicht allein seinen Nächsten, sondern auch seinen GOtt selbsten zu hassen.

Solche Neigung, sagt die Vernunft, ist böse: weil sie offenbarlich wider das ganze Gesetz der Natur streitet; und machet daraus den Schluß, daß folglich GOtt solche böse Neigung nicht in den Menschen gelegt, noch ihn so verkehrt geschaffen habe: weil der heilige GOtt sonst ein Urheber dieses Bösen seyn würde; welches doch gotteslästerlich zu gedenken ist. Hat aber GOtt den Menschen so verkehrt und mit einer so bösen Neigung nicht erschaffen, so muß der Mensch sich selber verdorben, und sich dadurch in einen so elenden Zustand gestürzet haben. Hat aber der

Mensch

Mensch sich selber verdorben, so muß entweder ein jeder unter sich selber in eigener Person gesündiget haben, oder unsere Vor-Eltern, von welchen wir herkommen, müssen sich und ihre Nachkömmlinge verdorben haben. Die Möglichkeit des letzten Glieds wird dadurch, daß wir alle aus einem Blute herkommen, und, einer von dem andern gezeuget werden, einiger massen begreiflich. Nun aber haben wir uns selber in eigener Person nicht also verdorben; wie daraus offenbar ist, daß man an kleinen Kindern, so bald sie ihre Neigungen offenbaren können, solche böse und verkehrte Neigungen schon merket und gewahr wird. Folglich müssen unsere Vor-Eltern sich selber, und uns, ihre Kinder, die wir aus ihrem Blute herstammen, in solches Elend gestürzet haben. Da nun die Erfahrung weiter lehret, daß andere Menschen, die in verschiedenen Theilen des Erdbodens wohnen, uns in diesem Stück gleich, und ebenfalls zum Bösen geneigt sind, so müssen wir ferner schliessen, daß Vor-Eltern, wovon wir alle herstammen, an dieser Verdorbenheit Schuld haben müssen.

So weit kann die Vernunft kommen, wann sie auf das, so die Erfahrung lehret, acht geben will. Und wann sie die heilige Schrifft bekommt, und von der Göttlichkeit derselbigen aus den Kenn-Zeichen der Göttlichkeit, so GOtt in dieselbige

bige gelegt hat, überzeuget wird, so kann sie bei diesem Lichte die wahre Quelle des Bösen, und folglich auch weiter die eigentlichen Gründe finden, die da machen, daß wir so sündigen, und uns dadurch so sehr verderben.

22. §.

Ein Einwurf wird vorgestellet und beantwortet.

Herr Daries sagt im 31. §. der 4ten Abhandlung der 3ten Sammlung: „Das „Daseyn dieses natürlichen Verderbens „lehret die Erfahrung. Es folget aber „aus diesem nichts mehr, als daß in „den Menschen eine Neigung zu sündigen „sey. Ist dann nun diese Neigung der „zureichende Grund von dem Ausbruche „der Sünde? Ist die Neigung gelehrt zu „werden der zureichende Grund von der „wirklichen Gelehrsamkeit?„

Aber ich frage wiederum: ob denn die Neigung gelehrt zu werden, nicht etwas darzu, daß man wirklich gelehrt werde, mit beitrage? Dieses wird wol niemand leugnen wollen. Ist aber dieses wahr, so muß auch ebenfalls wahr seyn, daß in der Neigung gelehrt zu werden ein Grund von der wirklichen Gelehrsamkeit enthalten sey. Doch ist es noch kein zureichender Grund, sondern es müssen nebst einem fähigen Kopf, noch unermüdeter Fleiß, eine gute Unterrichtung und andere Mittel noch hinzukommen, ohne welche man, nach GOttes

tes Ordnung, nicht kann gelehrt werden. Alle diese Dinge, wann sie beisammen sind, machen, daß man wirklich gelehrt werde, und ist also in ihnen, zusammen genommen, der zureichende Grund enthalten, warum jemand gelehrt wird. Eben also ist es auch mit der Neigung zum Bösen oder der natürlichen Verdorbenheit beschaffen. Sie machet freylich, daß so offt gesündiget wird, und stecket also in ihr ohne allen Zweifel ein Grund der wirklichen Sünde. Doch ist es noch kein zureichender Grund, sondern wann Unwissenheit, die ein Schein-Gut für ein wahres Gut ansiehet, gute Gelegenheit zu sündigen, ohne daß man sich für Schande und Strafe zu fürchten hat, und viele andere Dinge, die in der Hæcceitate, videlicet Petreitate etc. das ist, in den besondern Schranken, wodurch das menschliche Wesen in besondern und einzelnen Menschen bestimmet wird, gegründet sind, darzu kommen, so hat man die völlige Ursachen, so die Sünde ausbrüten, und stecket also in diesen Dingen, wenn sie zusammen genommen werden, der zureichende Grund der wirklichen Sünde. Doch ist dieser Unterschied dabei zu bemerken, daß zur Erlangung der wirklichen Gelehrtheit, weil sie eine Vollkommenheit des Menschen ist, wirkende Ursachen und kräfftige Gründe, hingegen zum wirklichen sündigen, weil die Sünde als

Sünde

Sünde nur Unvollkommenheit ist, nur mangelhaffte Gründe erfordert werden.

Der Beweis ist klar: denn darzu, daß etwas unvollkommen, mangelhafft oder gebrechlich sey und bleibe, ist keine große Krafft vonnöthen, sondern der Mangel entstehet von selbsten aus dem Mangel. Z. E. darzu, daß Codrus ein armer Mann sey, ist genug, daß ihm seine Eltern kein Erb-Gut hinterlassen haben, und daß er selber aus Faulheit nicht arbeiten will. Nun aber ist die Fähigkeit zu sündigen keine Macht, sondern eine Ohnmacht, wie Herr Daries redet, und die Sünde, in so weit sie Sünde, das ist, ein Mangel der Uebereinkunft unserer Handlungen mit dem Gesetze ist, ist eine Unvollkommenheit, Mangel und Gebrechen an unsern Handlungen. Folglich sind die Gründe, die da machen, daß wir sündigen, auch nur mangelhaffte und im uneigentlichen Sinn so genannte Gründe.

23. §.

Der Schluß, so aus den vorhergehenden gemacht wird.

Nunmehr kann aus dem, so bisher erwiesen worden, der letzte Schluß gemacht werden: Diejenige Handlungen der Menschen, die ihre Gründe haben, wodurch sie also bestimmt werden, daß sie vielmehr so als anders sind, können mit keiner vollständigen Zufälligkeit von uns gewirket werden; wie aus der Erklärung der vollständigen Zufälligkeit offenbar ist. Nun aber haben unsere

sere freye Handlungen nicht nur, wann sie gut sind, ihre wirkende Ursachen, sondern auch wann sie böse und mangelhafft sind, haben sie ihre mangelhafte Gründe, wodurch sie in ihrer Art bestimmet werden; Derohalben können unsere willkührliche und freye Handlungen, sie mögen gut oder böse seyn, von uns mit vollständiger Zufälligkeit nicht gewirket werden; und kann folglich die vollständige Zufälligkeit bei der Freyheit des Menschen keinen Platz haben.

24. §.

Noch ein anderer Einwurf wird vorgestellet.

Doch muß ein Einwurf beantwortet werden, der im 14. §. von der Freyheit GOttes und der Menschen vorgestellet wird, und also lautet: "Die meisten, ich werde "nicht zuviel sagen, wenn ich hinzusetze alle "Schwierigkeiten, welche man wider die "Möglichkeit einer solchen Willkührlichkeit, "als von uns ist beschrieben worden, bei- "bringet, finden ihren Grund in den Lehr- "Sätzen der Stoiker. Woher sind die "meisten Menschen mehr geneigt, den "Lehr-Begriffen der Stoiker in der Unter- "suchung der Wahrheit zu folgen, als dem "gemäß zu denken, was sie täglich bei "sich selbst erfahren können? Sollte ich "wol irren, wenn ich die Quelle von diesem "in den Vorurtheilen suchen wollte, welche "uns in den ersten Jahren unsers Lebens "sind eingeflöset worden? Wie hefftig un-

„ser Geist, bei Untersuchung, der Wahr-
„heit, von solchen Vorurtheilen könne ein-
„genommen und gehindert werden, solches
„lehret uns täglich die Erfahrung zum grö-
„sten Nachtheile der Wissenschaften. Wir
„werden als Kinder zuerst in den Schrif-
„ten der Stoiker unterwiesen. Cicero
„muß uns lehren, wie wir unsere Gedan-
„ken lateinisch ausdrücken sollen. Die Ge-
„walt eines Schul-Lehrers zwingt uns,
„Ciceronis und anderer Stoiker Schrif-
„ten auswendig zu lernen, ihre Redens-
„Arten zu merken, und deren Verbindung
„mit dem Gedächtnisse zu fassen. Der
„lebendige Lehrer schmücket unsere Seele
„mit Bildern von Wörtern, Redens-Arten
„und ihren Verknüpfungen. Allein die
„todten Lehrer erwecken in unserm Geiste
„Begriffe von den Sachen, und gründen
„in demselben unvermerkt das Lehr-Gebäu-
„de der Stoiker. Es fehlet in uns eine
„Fähigkeit, die Wahrheit einer Sache zu
„untersuchen. Das Ansehen unseres Leh-
„rers ist bei uns mächtig. Cicero wird
„uns dargestellet, daß der Gegenstand un-
„sere Nachahmung. Und die Größe unse-
„res Schul-Ruhms wird nach der Stär-
„ke unserer Nachahmung des Ciceronis
„abgemessen. Sollte man wol Ursache ha-
„ben, sich zu wunderen, daß Ciceronis
„Lehr-Sätze einen so starken Eindruck in
„unserm Geiste bekommen, daß sie uns un-
„vermögend

„vermögend machen, nach diesem, wenn „unser Verstand selbst anfänget, zu den„ken, die Wahrheiten in ihrer natürlichen „Blöße zu untersuchen, und daß sie uns „blind machen, wenn wir diejenigen Wir„kungen, welche wir bei uns täglich empfin„den, betrachten wollen.

„Kommen wir in diesem Zustande „auf die hohe-Schule; haben wir das Un„glück, daß wir an solche Lehrer gerathen, „welche uns fernerhin anführen, mit dem „Gedächtniß zu denken, den Verstand zu „unterdrücken, und welche uns die Wege „zur genaueren Untersuchung der Wahr„heit verbergen; so ist es um uns gesche„hen. Wir haben natürliche Triebe, die „Gründe der Wahrheiten zu untersuchen. „Diese aber werden von den einmal vest „eingedruckten Vorurtheilen regiret und „verhindert, die innere Beschaffenheit der „Wahrheit zu finden. Wir bilden uns "Begriffe, welche unsern Vorurtheilen ge„mäß sind, und die Erfahrungen zergliedern „wir nicht so, wie sie sind, sondern so, wie „sie nach unsern Begriffen seyn sollen. „Zeiget uns ein anderer unsern Irrtum, so „können wir dieses nicht beurtheilen. Es „ ist unseren Begriffen zuwider und der „Weg zur Wahrheit ist uns verschlossen, „oder wir haben vielmehr den Weg zur „Wahrheit uns selbst versperret. Ich tra„Bedenken in einer so klaren Sache weit„läuftiger zu seyn. „

25. §.

und beantwortet.

Ehe ich auf diese Klage antworten kann, so muß vorher fragen: Worin dann der stoische Lehr-Begriff, in so weit er sich auf die Freyheit der Menschen beziehet, eigentlich soll bestanden haben? Herr Daries lehret es uns und sagt: „Was ist nun die Willkührlichkeit oder Freyheit nach dem Lehr-„Begriff der Stoiker? Wenn wir auch „den billigsten Erklärungen ihres Lehr-„Gebäudes folgen wollen, so können wir „nach demselben die Freyheit nicht anders „erklären, als durch eine Fähigkeit zwar „mit einer innern, aber doch unvollständi-„gen Zufälligkeit zu wirken. Wir wollen „zum Ueberflusse dieses noch etwas deutli-„cher erklären. Wir wollen die Erklä-„rungen in die Stelle der Worte setzen. „Nach dem Lehr-Begriff der Stoiker ist „die Freyheit eine Fähigkeit, mit eigener „Krafft, zwar ohne äusserlichen Zwang, „doch mit einem innerlichen also zu wirken, „daß die folgende Wirkungen in einer un-„verrückten Reihe in den vorhergehenden „ihren zureichenden und bestimmten Grund „haben (16. §. von der Freyheit GOt-„tes und der Menschen.„) Dieses kann nach den Lehr-Sätzen des Herrn Daries nicht anders heissen, als nach der Lehre der Stoiker muß alles, so etwas in der That ist, und zur Wirklichkeit gelanget, von GOtt abhangen, und folglich in dem

Zu-

Zusammenhang derer Dinge, den GOtt nach seiner Weisheit verordnet hat, mit begriffen seyn / und also in GOtt und nach GOttes Verordnung auch in der Welt den Grund seiner Wirklichkeit haben.

Aber ist dieses dann unrecht? Ich frage nur: Ob dann alle Geschöpfe von GOtt abhangen, und zu der allgemeinen Welt gehören sollen oder nicht? Wo nicht; so sind es auch keine Geschöpfe, und gehören auch nicht zu der allgemeinen Welt, die GOtt geschaffen hat. Soll aber das erste seyn, so ist ja die Lehre der Stoiker in diesem Stück, ganz richtig, und haben alle Kreaturen den Grund ihrer Wirklichkeit in GOtt, und, nach GOttes Willen, in der Verknüpfung aller erschaffenen Dinge, das ist, in der Welt. Lehret dieses nicht auch die heilige Schrifft, wenn sie sagt: Aus ihm/ und durch ihn, und zu ihm sind alle Dinge. Warum klaget man dann nicht ebenfalls darüber, daß die Jugend die heilige Schrift, und insbesondere die Briefe Pauli, zu lesen angehalten wird? diesem stoischen Lehr-Begriffe stehet (contrarie) entgegen die Lehre der Epicuräer, welche wie bekannt ist, lehreten, daß keines von allen denen Dingen, die wirklich werden, von GOtt abhange, und noch weniger von ihm durch seine Fürsehung regiret werde. Woraus offenbar ist, daß man der epicurischen Lehre

desto näher kommen müsse, je weiter man von dem stoischen Lehr-Begriffe abweichet.

Nun aber gehet Herr Daries sehr weit, in diesem Stück, ab von der stoischen Lehre, die er bestreitet, und entziehet der göttlichen Allmacht und Regirung alle freye Handlungen der endlichen Geister, da er ihnen eine solche Willkührlichkeit zuschreibet, die mit einer vollständigen Zufälligkeit soll wirken können; Folglich kommt er in diesem Stück dem Epicurischen Lehr-Begriffe sehr nahe. Die Richtigkeit der Förder-Sätzen kann leicht bewiesen werden. Darum überlasse ich es der Willkühr des Herrn Daries: ob er lieber ein Epicureer, als ein stoischer Weltweiser seyn wolle? Die beide letzte Klagen sind gerecht und billig. Denn die Vorurtheile haben von allen Zeiten her den Wachsthum der Wissenschafften sehr verhindert. Ist es nicht zu bedauren, daß die Weltweise gemeiniglich durch die Brillen sehen, welche ihnen von ihren Secten unvermerkt auf die Nase gesetzet worden? Sollte nicht Herr Daries die Freyheit des Menschen hier durch einen solchen Brill betrachtet haben, den er von den Herren Jesuitern entlehnet hat? Sollte ich nicht villeicht eben diese Freyheit durch einen anders gefärbten Brill beschauet haben? Ich will es von mir nicht gänzlich ableugnen. Doch lasset uns diese Brillen wegwerfen, und die Sachen bei dem Lichte

der

der Vernunft betrachten, das ist, lasset uns angewehnen, daß unser Verstand, bei Untersuchung der Wahrheit, stets auf die Vernunft sehen müsse; so werden wir villeicht viele Dinge in einer ganz andern Gestalt erblicken, als sie uns bißher durch solche Brillen vorgekommen sind.

Es ist auch zweitens zu bedauren, daß von langen Zeiten her die Jugend, auch auf hohen Schulen, mit dem Gedächtniß zu studiren ist angehalten worden: Denn der Schade, so daraus entstanden, ist offenbar. Dieses Uebel hat man zwar noch nicht völlig von allen hohen Schulen verbannen können; Doch finden junge Leute, wann sie Verstand haben, heutiges Tages Gelegenheit genug, ihren Verstand zu üben, und, wann sie nur wollen, mit ihren eigenen Augen zu sehen. Es wird hoffentlich bald besser werden.

26. §.

Beschluß dieser Abhandlung.

Man könnte noch von mir fodern, daß kürzlich, worin denn die wahre Freyheit des Menschen eigentlich bestehe? anweisen solle; Weil aber die ächte Wolfianer solches schon zur Genüge gethan haben, so habe solches für unnöthig gehalten. Ich habe nur zeigen wollen, daß der Begriff, welchen sich der Herr Daries von der Freyheit der Menschen gebildet hat, unmöglich mit der gesunden Vernunft überein kommen könne, damit ich den jungen Liebha-

bern der Weisheit Anlaß geben möchte, diesen Sachen weiter nachzudenken. Meine Willkühr hat es so haben wollen, welche ich nicht ohne Grund angewendet habe. Lasset uns doch bei Untersuchung solcher Dinge stets merken auf den nachdenklichen Spruch des Salomons, der also lautet: Ein Mensch kann das Werk nicht finden/ das unter der Sonnen geschicht; und je mehr der Mensch arbeitet zu suchen, je weniger er findet. Wann er gleich spricht: ich bin weise/ und weiß es/ so kann ers doch nicht finden. Pred. Sal. 8, 17.

Register
derer in diesen dreien Kapiteln vorkommenden Sachen.

Die Zahl zeiget die Seite an.

Absicht, göttliche bei Erschaffung der Welt. Seite 88
Haupteintheilung derselben. 89
Die letzte so GOtt bei Erschaffung der Welt gehabt, ist die Kundmachung seiner Vollkommenheiten. 151

Arten/ verschiedene der Gründe. 6

Beweg-Grund/ was er sey. 5

Dinge/ endliche haben einen Grund ihrer Möglichkeit; 32
auch ihrer Wirklichkeit. 37

Eltern/ in denselben ist ein Grund von der Wirklichkeit ihrer Kinder, 60
welcher aber noch nicht zureichend. 60

Freyheit/ von des Menschen. 152
Mit einer vollständigen Zufälligkeit ist bei uns unmöglich, 170
bestehet nicht in einer Gleichgiltigkeit, 171
kann keine Vollkommenheit seyn. 173

Geist/ der selbständige ist ein Urheber der Welt. 74

Gelegenheit/ des Verfassers zur Abhandlung von der göttlichen Absicht bei Erschaffung der Welt. 88, 140

Glückseligkeit/ der endlichen Geister ist GOttes Absicht bei Erschaffung der körperlichen Welt, 108
der vernünstigen Kreaturen kann die letzte Absicht GOttes nicht gewesen seyn. 120, 91

GOtt ist wahrhaftig 75
ist der er ist, und ist also schlechterdings nothwendig; 75
ist unveränderlich, 76
unabhänglich. 76
Ein einfaches Wesen 77
ist nur ein einiger wahrer GOtt, 79
dieser ist der Schöpfer der Welt 81
handelt gegen uns aus einem subjectivischen Grunde, 103
hat die Welt nicht aus einem objectivischen, sondern aus einem subjectivischen Grunde geschaffen, 106
strafet aus einem subjectivischen Grunde. 146
Grund / was er sey, 1
ist vom Gegründeten unterschieden 1
ist eher als das Gegründete, 3
dessen Eintheilung in zureichenden und nicht zureichenden 3
der Sache, was er sey, 4
dessen eintheilung. 9
Ist nicht nothwendig der Zeit nach eher als das Gegründete 15
der Erkenntniß 4
Objectivischer und subjectivischer, und was es sey daraus zu handeln, 95
Sittlicher, was er sey 5
Grund-Sätze des Herrn Daries 10
Zureichender, unserer Wirklichkeit ist gewiß vorhanden, 68
ist wirklich in einem Wesen, das von der Welt unterschieden. 69
Handlungen freye, die unserigen haben den Grund ihrer Wirklichkeit in uns, 155
auch in GOtt und dessen Rath-Schlüssen, 156
desgleichen in der Welt. 160
Leser / sind wirklich, 86
Vernünftige, 56
Endliche,
haben einen Grund ihrer Wirklichkeit. 57

Entweder in ihnen, oder ausser ihnen, 58
Nicht in ihnen. 58

Materie/ woraus die Welt erschaffen, ist nicht ewig, 84
sondern aus nichts und zwar auf einmal von GOtt erschaffen. 86
daraus ist die Welt erschaffen. 87
Möglichkeit der endlichen Dinge, worinnen die bestehe, 23
Quelle hiervon wird angewiesen, 24
Giltigkeit von der Erklärung des Möglichen wird bewiesen. 26

Satz des zureichenden Grundes ist allgemein, 18
wie er zu verstehen. 54
Verherrlichung GOttes ist die Haupt-Absicht GOttes bei Erschaffung der Welt, 110
desgleichen die allerletzte Absicht. 114
Vollkommenheiten GOttes sind von dem göttlichen Wesen in der That nicht unterschieden, 77
sind ohne Schranken und also unendlich. 78
Ein Weiser kann gegen unvernünftige und leblose Dinge aus einem subjectivischen Grunde handeln, 97
auch gegen seinen Neben-Menschen. 99
Die Welt ist von GOtt am Anfang erschaffen, 82
entweder aus etwas, oder aus nichts 83
ist nicht aus dem göttlichen Wesen, als aus einer Materie erschaffen 84
ist in der Zeit erschaffen worden. 87
Die sittliche hat GOtt aus einem subjectivischen Grunde erschaffen, 109
in der Welt ist nicht der Grund von unserer Wirklichkeit zu finden, 65
vielweniger in der vermeynten Welt-Seele. 66
Wesen/ das von der Welt unterschieden, hat den Grund seiner Wirklichkeit in sich selber, 70
ist ein selbständiges Wesen 71
ist die erste Haupt-Ursache unserer Wirklichkeit, 72

von selbigem hangen unsere Eltern als Wirkungen und Unter-Ursachen ab, 71
muß Verstand und Willen haben, und folglich ein Geist seyn. 72
Das unendliche hat den Grund der Möglichkeit in sich selber 17
auch den Grund der Wirklichkeit. 19
Willkührlichkeit/ unsere kann von dem Willen nicht in der That unterschieden seyn, 165
würde uns nur ein schädlich Geschenk von GOtt seyn, 174
reimet sich auch nicht mit der Lehre von der letzten Absicht GOttes 177
auch nicht einmal in unsern Gedanken. 177
Wirkungen endlicher Dinge haben einen Grund ihrer Wirklichkeit. 38
Zufälligkeit die vollständige kann bei uns nicht Platz haben. 180
Gründe des bösen hiervon werden angewie- 181
sen, hat bei endlichen Geistern keinen Platz. 162

Druckfehler.

Seite 16.	Zeile 16.	anstatt	seinen;	lese:	einen
" 22.	" 31.	"	ein	"	kein
" 26.	" 33.	"	oder	"	der
" 50.	" 19.	"	Berez	"	Perez
" 53.	" 11.	lese:	die willkührliche Wirkungen		
" 84.	" 4.	"	als aus dem Grundstoffe		
" 147.	" 20.	"	aus einem objectivischen Grund		

von selbigem hangen unsere Eltern als Wirkungen und Unter-Ursachen ab, 71
muß Verstand und Willen haben, und folglich ein Geist seyn. 72
Das unendliche hat den Grund der Möglichkeit in sich selber 17
auch den Grund der Wirklichkeit. 19
Willkührlichkeit/ unsere kann von dem Willen nicht in der That unterschieden seyn, 165
würde uns nur ein schädlich Geschenk von GOtt seyn, 174
reimet sich auch nicht mit der Lehre von der letzten Absicht GOttes 177
auch nicht einmal in unsern Gedanken. 177
Wirkungen endlicher Dinge haben einen Grund ihrer Wirklichkeit. 38
Zufälligkeit die vollständige kann bei uns nicht Platz haben. 180
Gründe des bösen hiervon werden angewiesen, 181
hat bei endlichen Geistern keinen Platz. 162

Druckfehler.

Seite 16.	Zeile 16.	anstatt seinen;	lese: einen
22.	31.	ein	kein
26.	33.	oder	der
50.	19.	Berez	Perez
53.	11.	lese: die willkührliche Wirkungen	
84.	4.	als aus dem Grundstoffe	
147.	20.	aus einem objectivischen Grund-	

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Döring, Johann Philipp,

Johann Peter Dörings philosophische Neben-Stunden von dem Satze des zureichenden Grundes, von der göttlichen Absicht bei Erschaffung der Welt, und von der Freyheit des Menschen

Herßfeld 1753

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.481#1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760607-5
VD18 12529419